علمی و دینی مجلّہ

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

شمارہ ۲	جمادی الثانی ۱۳۹۱ھ * اگست ۱۹۷۱ء	جلد ۹

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

باری تعالیٰ کا جس قدر شکریہ ادا کیا جائے کم ہے کہ مملکت پاکستان کو ایک بڑی آزمائش اور ایک سانحۂ عظیم سے نجات مل گئی۔ اگر اللہ بزرگ و برتر کا فضل و کرم شامل حال نہ ہوتا تو اس نازک، پُرآشوب مرحلے سے عہدہ برآ ہونا کسی طرح ممکن نہ تھا۔ حد ہوگئی کہ اسلام کے دعویدار مسلمان اپنے ہی مسلمان بھائیوں کو دنیا سے مٹا دینے پر کمربستہ ہوگئے اور وہ مظالم ڈھائے جن کی نظیر روئے زمین کی کسی دوسری قوم کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ بقیۃ السیف کے لئے اللہ تعالیٰ نے افواجِ پاکستان کو فرشتۂ رحمت بنا کر بھیجا۔ سچ ہے ظالموں کو اللہ تعالیٰ ہرگز پھولنے پھلنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اب اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ پاکستان کے دونوں حصوں کے باشندگان کو اسلام کے سچے علمبردار ہونے کی توفیق عطا فرمائے آمین اور پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان :۔ "المسلم من سَلِمَ المُسْلِمُوْنَ من لسانہ ویدہٖ" (سچا مسلمان وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے سارے مسلمان امن و امان میں رہیں)۔ کے مطابق اسلام کا پیروکار بنائے۔ ثم آمین۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پاکستان کے دشمن پڑوس میں ہوں یا دُور، ہندو ہوں یا انگریز، ہر وقت اس ادھیڑ بن میں لگے ہوئے ہیں کہ اس پھلتی پھولتی مملکت کو نقصان پہنچائیں اور ہر ممکن طریق سے اسے صفحۂ ہستی سے مٹا دیں۔ برصغیر کی تقسیم

سے لے کر آج تک ان کی سرگرمیاں اسی قسم کے منصوبوں میں صرف ہوئیں کہ کسی نہ کسی طرح پاکستان کو ختم کیا جائے۔ آخری حربہ ان کا سب سے زیادہ زبردست تھا۔ مشرقی پاکستان کے نیم مسلم طبقے کو لادینی تعلیم سے آراستہ کرکے کتب خانوں، دارالمطالعوں اور دوسرے ثقافتی کارناموں سے مسحور کرکے آخر میں مشرقی پاکستان کو پاکستان سے الگ کرنے پر آمادہ کرلیا جائے۔ اور اس طرح تخریب پسندوں کی ایک بڑی جماعت نے بھارت کی شہ پر اندرون مشرقی پاکستان کے نوجوانوں کے ساتھ مل کر جو قیامت برپا کی سارے عالم کو اب اس کا علم ہوچکا ہے۔ آج بھی یہ تخریب پسند اپنی سرگرمیوں کا اکا دکا مظاہرہ کرنے سے باز نہیں آتے۔ ہمیں اپنی فوج کا شکر گزار ہونا چاہیئے کہ اس نے امن و امان کی فضا قائم کرنے میں بڑی چابکدستی اور حب الوطنی کا مظاہرہ کیا اور اس کے لئے اپنی جان تک قربان کردینے سے بھی دریغ نہ کیا۔

صدر پاکستان نے آئین کے متعلق قوم سے خطاب کرتے ہوئے جو کچھ فرمایا اس سے یہ امر واضح ہے کہ وہ خود عوام سے زیادہ اس بات کے خواہاں ہیں کہ عوامی نمائندوں کو جلد از جلد اقتدار منتقل کر دیا جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ ہر وقت ملک کے اقتصادی استحکام اور قومی اتحاد کے لئے پوری سعی کر رہے ہیں، اور یہی ولولہ اور یہی جوش وہ ہر پاکستانی کے دل میں، چاہے وہ مغربی پاکستان کا ہو یا مشرقی پاکستان کا، موجزن دیکھنا چاہتے ہیں۔

اس مبارک مہینے میں جب ہم اہل پاکستان ۱۴ اگست کو قیام پاکستان کا جشن منائیں گے، ہمیں اللہ رب العزت کے آگے صمیم قلب سے پاکستان کی سالمیت، استحکام اور قومی اتحاد کو برقرار رکھنے کا عہد کرنا چاہیئے اور خود کو بالعزور صدر پاکستان کے مفتخر الفاظ کے حرف بحرف مصداق بننے کا پیمان کرنا چاہیئے اور صدر محترم کے یہ الفاظ ہر پاکستانی کے پیش نظر رہنے چاہئیں۔

"(ہمارے دشمن) یہ بھول جاتے ہیں کہ انھیں ایک ایسی قوم سے واسطہ پڑا ہے جس کی زندگی حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت سے سرشار ہے، اور

جس کے دل میں ایمان کی شمع روشن ہے۔ اور جسے ہمیشہ خدائے بزرگ و برتر کی مدد پر بھروسہ ہے، آئیے ہم وقت کی نزاکت کو محسوس کریں اور اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لئے خود کو تیار کریں۔ آئیے ہم اپنے آپ کو بابائے ملّت کی توقعات پر پورا اُترنے کا اہل بنائیں اور ایک بار پھر دشمنوں پر ثابت کر دیں کہ ہم ایک متحد قوم کے فرد ہیں اور ان کے عزائم اور مذموم ارادوں کو کچلنے کے لئے ہمہ وقت تیار رہیں، ہم میں سے ہر فرد مجاہد ہے اور جو کوئی ہمیں نقصان پہنچانے کی کوشش کرے گا خود تباہی کا خطرہ مول لے گا، مجھے اپنے ہموطنوں کے جذبۂ حبّ الوطنی پر پُورا پُورا بھروسہ اور یقین ہے کہ پاکستان کا بچہ بچہ مشترکہ مقاصد کے حصول میں میرے ساتھ پورا تعاون کرے گا۔ یہ مقاصد جمہوریّت کی بحالی، ملک کی سالمیت اور اتحاد کی حفاظت اور عوام کی بہبودی پر مشتمل ہیں، خدا ہمیں اپنے ارادوں میں کامیاب کرے۔ آمین!"

(جنگ ۳۰ جون ۱۹۷۱ء صفحہ ۷)

مئی کے شمارے میں ڈاکٹر محمّد مظہر بقا کے تحقیقی مقالے "شاہ ولی اللہ کے فقہی کارنامے" (جس پر ان کو کراچی یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی ہے) ایک اقتباس "شاہ ولی اللہ اور مذاہب اربعہ" کے عنوان سے شائع کیا گیا تھا۔ ہمیں پاکستان اور ہندوستان کے مقتدر علماء سے تبادلہ خیالات کے بعد بارہا یہ احساس ہوا کہ عام طور پر لوگ مذہبی تقلید کے متعلق مغالطے میں مبتلا ہیں اور آجکل کے آزاد خیال جو لا دینی افکار و تعلیمات کے حامل ہیں، بعض علماء کرام کے خود ساختہ مذہبی طریقوں کی بنا پر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سنّیہ کو زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ اسی طرح انگریزی علوم کے ماہرین جن کا مطالعہ عموماً دینی تعلیمات کے بارے میں انگریزی کتابوں اور مستشرقین کی تالیفات پر مبنی ہے، مذہبی عبادات و دینی تعلیمات کے متعلق مسلمانوں کے اعمال و شعائر کو جن کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، اقوال اور خطبات پر ہے، محض علماء اسلام کے خود ساختہ طریقے سمجھتے ہیں اور

اسلامی شعائر و اعمال کو قدامت پرستی کا نتیجہ گردانتے ہیں۔ اور علماء کرام کے طریق کار کے رد میں اکثر شاہ ولی اللہ کی آزاد خیالی اور تقلید کی تردید کا ذکر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب کی کتابیں عربی میں ہونے کی وجہ سے عام طور پر لوگوں کی سمجھ سے باہر ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سے عربی کے فضلاء بھی شاہ صاحب کی تحریروں کو صحیح طور پر سمجھ نہیں پاتے، اس لئے شاہ صاحب کے صحیح مسلک کی توضیحات کو ایک فرض سمجھتے ہوئے ہم نے جناب معصومی صاحب کا ایک مضمون "شاہ ولی اور نظریۂ تقلید" فکر و نظر کے جون کے شمارے میں شائع کیا تھا۔ اس مقالے کی اشاعت سے ہمارا مقصد ہرگز و ہر آئینہ کسی بھی اسلامی فرقے کی دل آزاری نہ تھا۔ مگر غالباً اس مقالے کے مندرجہ ذیل پیرے میں بیان کردہ مضمون کو (فکر و نظر جون ص ۹۱۲) غلطی سے اہل حدیث حضرات نے 'جن کا ذکر مضمون میں کہیں نہیں' اپنے سے منسوب کر لیا:

"آج تقلید کے منکرین خود اپنے اسلاف اور بزرگوں کی تقلید میں مقلدین اہل سنت والجماعت سے زیادہ تعصب کا اظہار کرتے ہیں، اور تقشف سے بری نہیں سمجھے جا سکتے۔ شاہ صاحب نے اپنی تقلید کو اسی لئے ضروری قرار دیا ہے کہ ائمۂ مجتہدین کے تحلیلی احکام کی پیروی ہی میں سنت رسول اور احکام قرآن کی پیروی مضمر ہے اور اس تقلید سے مقصود ہرگز و ہر آئینہ ائمۂ مجتہدین کی بیجا عظمت و برتری نہیں۔ وہ انھیں قرآن و حدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے استاد کا رتبہ دیتے ہیں اور اسی قدر ان کا احترام دلوں میں رکھتے ہیں، اور بزرگوں کے احترام سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔"

چنانچہ محض اس بنا پر ماہنامہ ترجمان الحدیث لاہور بابت جولائی ۱۹۷۱ء (جس کے ٹائیٹل کے نیچے "اسلامی نظریات سلفی عقائد...." جیسے الفاظ برابر لکھے ہوتے ہیں اور جن سے ان کی تقلید ظاہر ہے) اور ہفت روزہ اہل حدیث لاہور بابت ۹ جولائی ۱۹۷۱ء میں ہر دو پرچوں کے واحد مدیر نے ہماری طرف خصوصی توجہ فرمائی ہے۔ مدیر اعلیٰ جناب احسان الٰہی ظہیر (ایم۔ اے، ایم۔ او۔ ایل، فاضل مدینہ یونیورسٹی) نے جس نقد نگاری اور علمی تحقیق کا مظاہرہ کیا ہے اس کی داد تو پھر ان کے قارئین ہی دیں گے

والی اللہ المشتکیٰ البتہ ہم ان کی بعض علمی وغیر تحقیقی نگارشات کے جواب میں خود شاہ ولی اللہ کی کتابوں سے چند اقتباسات پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

بعض اقتباسات اوران کے جوابات :-

پہلا اقتباس، ترجمان الحدیث، جولائی ۱۹۷۱ء "یہاں شاہ صاحب نے تقلید کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اگر تقلید فرض ہوتی تو اس کا ضرور تذکرہ فرماتے، اور معصومی صاحب نے شاہ ولی اللہ پر بھی یہ الزام تراشا اور جھوٹ گھڑا ہے کہ وہ : "مذاہب اربعہ کی تقلید کو سارے عالم اسلامی کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں۔" (صفحہ ۳۵) هذا بهتان عظیم

جواب :- اب ملاحظہ فرمایئے شاہ ولی اللہؒ اس ضمن میں کیا فرماتے ہیں ۔ (عقد الجید مع الانصاف، مطبوعہ مصر ۱۳۲۷ھ صفحہ ۳۹) :-

" اعلم ان فی الاخذ بهذه المذاهب الاربعة مصلحة عظيمة وفی الاعراض عنها کلها مفسدة کبيرة۔"

(تم کو معلوم ہو کہ ان چاروں مذاہب کے اختیار کرنے میں بڑی مصلحت ہے اور ان مذاہب سے رُوگردانی کرنے میں بالکلیہ فساد عظیم ہے)

(حوالہ ایضاً) "و... قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتبعوا السواد الاعظم ولما اندرست المذاهب الحقة الا هذه الاربعة، کان اتباعها اتباعا للسواد الاعظم والخروج عنها خروجا عن السواد الاعظم۔"

شاہ ولی اللہ ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں : "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سواد اعظم (بڑے گروہ) کی پیروی کرو، اور چونکہ سارے حق مذاہب سوائے ان چار مذاہب کے مٹ چکے، اس لئے ان چاروں کی پیروی سواد اعظم کی پیروی ہے، اور ان مذاہب سے نکلنا سواد اعظم سے نکلنا ہے۔"

(حوالہ) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (ج ا ص ۱۴۵ مصری) میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: " العلم ثلاثة : آية محكمة او سنة قائمة او فريضة عادلة : وما كان سوى ذلك فهو فضل (ترجمہ :- شریعت کے علم تین ہیں : آیت محکمہ یا سنت قائمہ یا

وفریضۂ عادلہ' اور جو اس کے سوا ہے زیادہ ہے) کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: (طوالت کے خوف سے صرف چند جملے نقل کئے جاتے ہیں)

"..... والسنۃ القائمۃ ماثبت فی العبادات والارتفاقات من الشرائع والسنن مما یشتمل علیہ علم الفقہ، والقائمۃ مالم ینسخ ولم یھجر ولم یشذ راویہ، وجری علیہ جمہور الصحابۃ والتابعین، اعلاھا ما اتفق فقہاء المدینۃ والکوفۃ علیہ وآیتہ ان یتفق علی ذلک المذاھب الاربعۃ الخ۔" البتہ شاہ صاحب کی پوری عبارت کا ترجمہ قارئین کرام کے لئے درج ذیل ہے:

"میں یہ کہتا ہوں یہ اس انضباط و حد کو بیان کرنا ہے جس کا سیکھنا لوگوں پر واجب الکفایہ ہے، پس قرآن کا لفظ بلفظ سیکھنا اور بذریعہ بحث الفاظ غریبہ کی شرح سے اس کے محکم کی معرفت، اسباب نزول اور وقت طلب امر کی توجیہ اور ناسخ و منسوخ کی معرفت ضروری ہے، لیکن متشابہ، سو اس کا حکم یا توقف ہے یا محکم کی طرف رجوع کر لینا ہے اور سنت قائمہ وہ ہے جو عبادات اور معاملات میں ان شرائع اور سنن سے ثابت ہو، جن پر علم فقہ مشتمل ہے۔"

"اور سنت قائمہ وہ ہے جو نہ منسوخ ہو نہ متروک ہو، اور نہ اس کا کوئی راوی چھوٹا ہو۔ اور جمہور صحابہ و تابعین کا اس پر عمل رہا ہو۔ ان سب سے اعلیٰ وہ ہے جس پر فقہاء مدینہ و کوفہ متفق ہوں، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس پر مذاہب اربعہ متفق ہوں، اس کے بعد وہ ہے جس میں جمہور صحابہ کے دو قول یا تین قول ہوں، اور ہر قول پر اہل علم کے ایک گروہ نے عمل کیا ہو، اور اس کی شناخت یہ ہے کہ مؤطا اور جامع عبدالرزاق جیسی کتابوں میں ان کی روایات پائی جاتی ہوں اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ بعض فقہاء کا استنباط ہے اور بعض کا نہیں جو تفسیر تخریج استدلال اور استنباط کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، وہ سنت قائمہ نہیں ہے۔"

"اور فریضۂ عادلہ ورثہ کے حصے معلوم کرنا ہے اور اس کے ساتھ وہ ابواب قضاء بھی ملحق ہیں، جن کے ذریعہ مسلمانوں کے درمیان انصاف کے ساتھ قطع

منازعت ہوجائے، پس یہ تین چیزیں ایسی ہیں، جن کے واقف سے شہر کا خالی رہنا حرام ہے، کیونکہ ان پر دین موقوف ہے اور جو ان کے سوا ہیں وہ فضل اور زیادتی کے قبیل سے ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مغالطات سے منع فرمایا ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جن سے مسئول عنہ غلطی میں پڑتا ہے، اور ان سے لوگوں کے اذہان کا امتحان لیا جاتا ہے۔"

شاہ صاحب حنفی مذہب کی تقلید کے بارے میں فرماتے ہیں (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، مطبوعہ مصر ۱۳۲۷ھ صفحہ ۲۲): "......وشواھد ما نحن فیہ کثیرۃ جدا، وعلی ھذا ینبغی ان القیاس وجوب التقلید لامام لعینہ فانہ قد یکون واجبا وقد لا یکون واجبا، فاذا کان انسان جاھل فی بلاد الھند او بلاد ماوراء النھر ولیس ھناک عالم شافعی ولا مالکی ولا حنبلی ولا کتاب من کتب ھذہ المذاھب وجب علیہ ان یقلد لمذھب ابی حنیفۃ ویحرم علیہ ان یخرج من مذھبہ لانہ حینئذ یخلع ربقۃ الشریعۃ ویبقی سدا مھملا۔ جن مطالب کا ذکر ہم کر رہے تھے، ان کے شواہد بہت زیادہ ہیں اور اس بنا پر قیاس یہ چاہتا ہے کہ کسی ایک امام کی بعینہٖ تقلید واجب ہوجائے، کیونکہ تقلید کبھی واجب اور کبھی غیر واجب ہوتی ہے۔ اگر ہندو پاک کے یا ماوراء النہر کے کسی شہر میں کوئی انسان تعلیماتِ اسلام سے ناواقف ہو اور وہاں کوئی شافعی، مالکی اور حنبلی عالم نہ ہو، اور نہ ان مذاہب کی کتابیں وہاں ہوں تو اس پر امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید واجب ہے، اور ان کے مذہب سے نکلنا حرام ہے۔ کیونکہ تقلید نہ کرنا شریعت کی اطاعت کو ترک کرنا ہوگا اور مہمل محض ہو کر رہ جائے گا۔

دوسرا اقتباس الیضاً صفحہ ۴ - ترجمان الحدیث الیضاً :- "اور پھر ڈاکٹر معصومی صاحب نے اپنے اس عجیب و غریب مضمون میں اور بھی کئی غلط بیانیاں کی ہیں، اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ لکھتے ہیں :- امام شافعیؒ امام اعظمؒ کی قبر پر فاتحہ

پڑھنے جاتے ہیں اور نماز کا وقت ہوجاتا ہے تو حنفی طریقے پر نماز ادا کرتے ہیں۔"

آگے ارشاد ہوتا ہے: "نہ جانے امام شافعیؒ کے امام ابوحنیفہ کی قبر پر فاتحہ پڑھنے کے لئے جانے کی خبر معصومی صاحب کو کس نے دی ہے؟ اور اسی طرح امام ابوحنیفہ کے امام مالک کی اقتداء میں انہی کے طریقے کے مطابق نماز پڑھنے کا انہیں کس نے بتایا ہے"؟

جواب:- فاضل مدینہ احسان الٰہی صاحب کی توجہ شاہ صاحب کی معرکۃ الآراء کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے حسب ذیل دو اقتباسات کی طرف منعطف کی جاتی ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ، مطبعہ خیریہ، ۱۳۲۲ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۲۸):-

"وصلی الشافعی رحمہ اللہ الصبح قریبا من مقبرۃ ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فلم یقنت تأدبا معہ، وقال ایضا ربما انحدرنا الی مذہب اہل العراق۔"

(ترجمہ:- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہؒ کے مقبرہ کے قریب صبح کی نماز پڑھی، اور امام ابوحنیفہ کے ادب کے لحاظ سے دعاء قنوت (جو صبح کی نماز میں وہ پڑھتے تھے) نہ پڑھی، نیز آپ نے فرمایا لبا اوقات اہل عراق کے مذہب کو ہم اختیار کر لیتے ہیں۔)

جواب ایضاً از حجۃ اللہ، ص۳۴۷:- "ومع ہذا فکان بعضہم یصلی خلف بعض مثل ما کان ابوحنیفۃ او اصحابہ والشافعی وغیرہم رضی اللہ عنہم یصلون خلف ائمۃ المدینہ من المالکیۃ وغیرہم وان کانوا لا یقرؤن البسملۃ لا سرا ولا جہرا۔۔۔ والامام احمد بن حنبل یری الوضوء من الرعاف والحجامۃ فقیل لہ فان کان الامام قد خرج منہ الدم ولم یتوضأ ہل تصلی خلفہ، فقال کیف لا اصلی خلف الامام مالک وسعید بن المسیب۔" اور اس کے باوجود بعض (ائمہ) بعض کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ یا ان کے اصحاب اور امام شافعی اور دوسرے ائمہ مدینہ کے اماموں (امام مالک وغیرہ) کے پیچھے نماز پڑھتے

تھے۔ حالانکہ یہ حضرات بسم اللہ نہ آہستہ پڑھتے تھے اور نہ بلند آواز سے ..... اور امام احمد بن حنبل جو پچھنے لگوانے اور نکسیر پھوٹنے سے وضو کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ امام سے خون بہ رہا ہو اور وضوء کا اعادہ نہ کیا ہو تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے؟ انھوں نے فرمایا امام مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے کیسے نہ پڑھوں؟"

آخر میں ہم قارئین حضرات کے علم میں یہ بات لانا ضروری سمجھتے ہیں کہ خود احسان الٰہی صاحب کے مسلک کے کئی ایسے رفقاء کار ادارۂ تحقیقات اسلامی میں تحقیقی کاموں میں مصروف ہیں جن کے علمی کارناموں سے آج پاکستان کے مسلمان ناواقف نہیں۔ البتہ ہم جناب معصومی صاحب کے متعلق احسان الٰہی صاحب کے خاص 'احسانات' کے جواب میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ

قیل ان الالٰہ ذو ولدٍ قیل ان الرسول قد کہنا

ما نجا اللہ والرسول معا من لسان الوری فکیف "انا"

'کوئی کہتا ہے خدائے معبود صاحب اولاد ہے، کوئی کہتا ہے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کاہن اور پیشینگوئی کرنے والے ہیں۔ اللہ اور رسولؐ دونوں جب لوگوں کی زبان سے نہ بچ سکے تو پھر ہم کیونکر بچ سکتے ہیں۔

~~~~~
~~~~~

رصدگاہ مامونی

شبیر احمد خاں غوری

ہیئت و فلکیات کی تاریخ میں رصدگاہ مامونی مخصوص مقام رکھتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کی یہ پہلی رصدگاہ ہے جو سرکاری سرپرستی میں قائم ہوئی۔ اسے عباسی خاندان کے مشہور علم دوست خلیفہ مامون الرشید نے تعمیر کرایا تھا۔

بدقسمتی سے اس رصدگاہ کی فلکیاتی دریافتوں کی سرکاری یادداشتیں دستبردِ حوادث کی نذر ہو چکی ہیں مگر وہ بعد کے ہیئت دانوں کے مطالعہ میں رہی تھیں اور انھوں نے اپنی ہیئی تصانیف کے اندر اُن کے حوالے دیئے ہیں۔ ان میں دو ہیئت دان خصوصیت سے قابل ذکر ہیں:- ایک ابوریحان البیرونی جس نے "قانون سعودی"، "کتاب التفہیم"، "تحدید نہایات الاماکن" وغیرہ کے اندر ان دریافتوں کا ذکر کیا ہے اور دوسرا ابن یونس، جس نے اپنی "الزیج الکبیر" (زیج حاکمی) میں ان دریافتوں پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ مورخوں میں المسعودی نے "مروج الذہب" میں قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں، ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" میں اور ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں مامون الرشید کی نجوم پسندی اور ہیئتی سرگرمیوں کا حال لکھا ہے۔ تذکرہ نگاروں میں سے ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں اور اس سے پہلے ابوالحسن البیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں اور شہرزوری نے "نزہتہ الارواح" میں اس رصدگاہ کے کارکنوں کا ذکر کیا ہے۔

ذیل میں ان مآخذ نیز دوسرے مصادر کی مدد سے اس رصدگاہ کا تعارف کرایا جا رہا ہے۔ مگر رصدگاہ کے تعارف سے پیشتر اس کے بانی مامون الرشید کی علم دوستی بالخصوص ریاضی

و ہیئت سے اس کے شغف کا تذکرہ مستحسن ہوگا کیونکہ یہ رصدگاہ اسی علم دوستی اور حکمت نوازی کے نتیجہ میں ظہور میں آئی تھی۔ نیز اس کارنامہ کو اس کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لئے ان عوامل کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے جنہوں نے صدر اسلام میں ہیئی مطالعہ کے لئے اہلِ علم کی ہمت افزائی کی تھی۔ کیونکہ یہ رصدگاہ انھیں سابقین اوّلین کی سعی پیہم کا تسلسل تھی

اسلام میں ہیئی مطالعہ کا آغاز :- اسلام نے حصول علم کے ساتھ ساتھ سائنسی مشاہدات کی اہمیّت پر بھی زور دیا ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے :-

"اولم ینظروا فی ملکوت السموٰت والارض وما خلق اللہ من شیٔ۔"

اوران سائنسی مشاہدات میں سے وہ فلکیاتی مشاہدات پر خصوصیت سے زور دیتا ہے، چنانچہ آیہ کریمہ :-

"ان فی خلق السموٰت والارض واختلاف اللیل والنہار" (الآیۃ)

کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

ویل لمن لاکھا بین لحیتیہ ولم یتفکر فیھا۔"

(تباہی ہے اس کے لئے جو اپنے جبڑوں کے اندر اس آیت کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی پر غور نہیں کرتا۔)

اور یہ رجحان دیندار طبقے میں آخر تک برقرار رہا، چنانچہ امام غزالی کا مشہور قول ہے :-

"من لم یعرف الھیئۃ والتشریح فھو عنین فی معرفۃ اللہ تعالیٰ۔"

(جو شخص ہیئت اور علم التشریح نہیں جانتا، وہ معرفت باری تعالیٰ میں ناقص ہے)

اسی طرح سائنٹیفک علم الہیئت کی بنیاد صدر اسلام ہی میں پڑ چکی تھی۔ مگر رسمی طور پر اس کا آغاز اموی عہد میں ہوا، جبکہ یزید بن معاویہ کے بیٹے خالد بن یزید نے کیمیا کے ساتھ طب اور نجوم کے کچھ رسالوں کا یونانی اور قبطی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کرایا[1]۔ کہا جاتا ہے کہ

---

[1] ابن الندیم۔ الفہرست۔ ۴۹۷

خالد بن یزید کے پاس بطلیموس کا بنایا ہوا ایک کرہ بھی تھا جو بعد میں فاطمیہ مصر کے کتب خانہ میں چلا گیا اور وہاں اُسے ابن السنبذی نے دیکھا تھا۔[۲]

بعد کے اموی خلفاء کے عہد میں نجوم کا رواج بہت زیادہ بڑھ گیا اور اس فن پر باقاعدہ کتابیں لکھی جانے لگیں۔ چنانچہ نجوم کی ایک کتاب کا مخطوطہ، جس کا سال کتابت ۱۲۵ھ ہے، حسب تصریح نلّینو میلان کے کتب خانہ میں ہے۔

۱۳۲ھ میں امویوں کے بجائے عباسی برسر اقتدار آئے۔ انھوں نے ایران کے قدیم بادشاہوں کی تقلید میں علم و حکمت بالخصوص نجوم و ہیئت کی سرپرستی پر خصوصی توجہ دی۔ اس علمی سرپرستی کا آغاز دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ھ) ہی کے زمانہ سے شروع ہو گیا تھا۔ وہ خود ہیئت و نجوم میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔[۳] اس کے زمانہ میں ہندوستان کا ایک پنڈت "برہم سدھانت" کا ایک نسخہ لے کر بغداد پہنچا جس کا ترجمہ خلیفہ کے حکم سے محمد بن ابراہیم الفزاری نے کیا۔[۴]

منصور کے بعد مہدی ہوا۔ اُس کے دربار کے منجّموں کا رئیس توفیل بن توما الرہاوی تھا۔[۵] مہدی کے بعد پہلے ہادی اور پھر ہارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ھ) خلیفہ ہوئے۔ موخر الذکر کا عہد حکومت برامکہ کی علم دوستی و حکمت نوازی کی داستان ہے۔ دوسرے کاموں کے علاوہ انھوں نے حجاج بن یوسف سے "اصول اقلیدس" کا اور سلما اور ابو حسان سے "المجسطی" کا عربی میں ترجمہ کرایا[۶] جو یونانی علم الہیئت کی کتاب مقدس سمجھی جاتی تھی۔ برامکہ ہی کے عہد وزارت میں تاریخ اسلام کی پہلی رصدگاہ ظہور میں آئی۔ یہ جندی سابور کی رصدگاہ

---

[۲] ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۲۸۶۔ مصنف نے ابن السنبذی سے نقل کیا ہے: "فرأیت ..... کرۃ نحاس من عمل بطلیموس وعلیہا مکتوب حملت ھذہ الکرۃ من الامیر خالد بن یزید بن معاویہ"۔

[۳] قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم: ۷۵۔ [۴] ایضاً: ۸۷

[۵] ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۷۷۔ [۶] ابن الندیم: الفہرست: ۳۷۴

تھی، جس کے فلکیاتی مشاہدات اور ہئیتی دریافتوں کو احمد بن محمد النہاوندی نے اپنی "الزیج المشتمل" میں قلمبند کیا تھا۔[ک]

ہارون کے بعد امین خلیفہ ہوا۔ مگر جلد ہی اپنے بھائی مامون سے لڑ بیٹھا۔ اس برادرانہ خانہ جنگی کے نتیجے میں ۱۹۸ھ کے اندر موخر الذکر تخت خلافت پر متمکن ہوا۔

مامون الرشید اور علمی سرپرستی : مامون الرشید کی تخت نشینی گویا تخت کیانی پر خسرو انوشیروان کی بازگشت تھی۔ اُس نے خلیفہ ہوتے ہی اُس علمی تحریک کا احیاء کیا، جس کی داغ بیل اس کے پردادا منصور کے زمانہ میں پڑی تھی، جو اُس کے باپ کے عہد خلافت میں برمکی خاندان کی زیر سرپرستی پروان چڑھی اور موخر الذکر کے نکبت و زوال سے وقتی طور پر رک گئی تھی۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں لکھا ہے :-

" جب بنو عباس میں سے ساتویں خلیفہ عبداللہ المامون کو خلافت پہنچی . . . . تو جس تحریک کا اس کے پردادا منصور نے آغاز کیا تھا، انھوں نے اسے تکمیل کو پہنچایا، جہاں سے علم مل سکتا تھا، ادھر متوجہ ہوئے اور اپنی ہمت عالی اور عزم راسخ سے علوم کو ان کے معاون سے نکالا۔ روم کے بادشاہوں سے خط و کتابت کی، انھیں بیش قیمت ہدیے اور تحفے بھیجے اور ان کے بدلے میں ان کے یہاں فلسفہ کی جو کتابیں تھیں، اُن کی خواہش کی۔ پس انھوں نے افلاطون، ارسطا طالیس، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلمیوس وغیرہ فلاسفہ کی جو کتابیں ان کے یہاں موجود تھیں، مامون کو بھیجیں۔ مامون نے ان کے ترجمے کے لئے ماہرین کو منتخب کیا اور انھیں ان کا بہترین طور پر ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔ اس

[ک] ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۴۱- " ولا اعلم بین رصد بطلمیوس و بین رصد اصحاب الممتحن رصداً الارصد احمد بن محمد النھاوندی الحاسب بمدینہ جندی سابور فی ایام یحییٰ بن خالد بن برمک فانہ رصد ارصاداً اثبتھا فی زیج سماہ المشتمل۔"

طرح بالحسن وجوہ ان کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ اس کے بعد مامون نے لوگوں کو ان کے پڑھنے پر برانگیختہ کیا اور ان کی تعلیم کی رغبت دلائی۔ اس طرح اس کے زمانہ میں علم کا بازار گرم ہوگیا اور حکمت کی سلطنت قائم ہوئی ..... پس اہل علم کی ایک جماعت نے مختلف علوم میں کمال حاصل کیا۔"[۸]

اسی طرح ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" میں لکھا ہے:-

"مامون نے بادشاہ روم کے ساتھ خط و کتابت کرکے آخرکار اسے اس بات کے لئے راضی کر لیا کہ اس کے ملک میں قدیم علم و حکمت کے جو منتخب نسخے موجود تھے، انھیں بلادِ اسلام بھیجنے کی اجازت دے دے۔ قیصر بڑی مشکل سے اس پر راضی ہوا۔ پس مامون نے کتابیں منتخب کرکے لانے کے لئے ایک جماعت بھیجی جن میں حجاج بن مطر، ابن البطریق اور سلما صاحب بیت الحکمۃ تھے۔ پس جب یہ لوگ انتخاب کرکے یونانی علوم کے شاہکار مامون کے پاس لائے تو اس نے ان کے ترجمہ کا حکم دیا اور اس طرح یہ کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں۔"[۹]

ترجمہ کے کام کے لئے اس نے عہد ہارونی کے خزانۃ الحکمہ کی بیت الحکمہ کے نام سے تجدید کی اور سہل بن ہارون کو اس کا منتظم اعلیٰ اور اس کے بھائی سعید بن ہارون نیز سابق لائبریرین سلمائے حرانی کو اس کا شریکِ کار مقرر کیا۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ حنین جن اوراق پر ترجمہ کیا کرتا تھا، مامون اسے ان کے ہم وزن سونا عطا کیا کرتا تھا۔[۱۰]

مامون الرشید کی اس علم دوستی و حکمت نوازی کا سبب شاہانہ بیدار مغزی کے علاوہ ذاتی افتادِ مزاج بھی تھا۔ وہ طبعاً فلسفہ و حکمت کا دلدادہ تھا۔ چنانچہ ابن شاکر الکتبی نے لکھا ہے:-

"امیر المومنین ابو العباس المامون جب بڑے ہوئے ..... تو انھیں یونانی علوم کا

---

[۸] قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم : ۷۵-۷۶ - [۹] ابن الندیم : الفہرست : ۳۳۹

[۱۰] ابن ابی اصیبعہ : عیون الانباء فی طبقات الاطباء جلد اوّل

شوق دامن گیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی وجہ سے وہ قرآن کریم کے مخلوق ہونے کے قائل ہوگئے۔"[۱۱]

اور پھر یونانی فلسفہ کے ساتھ عقیدت معزلہ نے یہ شدت اختیار کرلی کہ اسے سوتے جاگتے یونانی حکمت اور یونانی حکماء ہی نظر آتے تھے۔ چنانچہ ابن الندیم نے لکھا ہے :۔

"مامون نے خواب میں دیکھا کہ ایک سفید رُو ..... نیک خومرد اپنے تخت پر بیٹھا ہے۔ مامون کہتا ہے ایسا معلوم ہوتا تھا گویا اس کے سامنے میرے اوپر رعب اور ہیبت طاری ہوگئے ہیں۔ میں نے اس سے پوچھا آپ کون ہیں ؟ جواب دیا :" ارسطاطالیس"۔ اس سے مجھے بڑی خوشی ہوئی اور کہا اے حکیم ! کیا میں کچھ دریافت کروں ؟ جواب دیا، پوچھو۔ میں نے کہا :- خوب کیا ہے ؟ کہا :- جسے شریف اچھا کہے۔ میں نے کہا :- پھر ؟ کہا :- جسے لوگ اچھا کہیں۔ میں نے کہا :- پھر ؟ کہا :- پھر کوئی پھر پھر نہیں ..... اور (نصیحت کی) تم توحید کو لازم پکڑلو۔"[۱۲]

ابن الندیم اس خواب کے نقل کرنے کے بعد کہتا ہے :۔

"یہ خواب مامون کے لئے یونانی علوم کی کتابیں ترجمہ کرانے میں سب سے زیادہ موکد بن گیا۔"

بعد کی تفصیل اوپر مذکور ہوچکی ہے۔

بہرحال علوم حکمیہ میں سے مامون الرشید کو ہندسہ اور نجوم سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔ اس کی نجوم پسندی میں اس کی ابتدائی تربیت کو بھی بہت کچھ دخل تھا، جو ایرانی ننھیال میں ہوئی تھی۔ پھر خلیفہ ہونے کے بعد وہ فضل بن سہل کے زیر اثر رہا جس کا خاندان نجوم و ہیئت کے ساتھ شغف کے لئے مشہور تھا۔ چنانچہ عوفی نے "جوامع الحکایات" میں فضل کے بھائی حسن بن سہل کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ سفر میں بھی ہمیشہ اصطرلاب اپنے ہمراہ رکھا کرتا تھا۔ غرض ان ایرانی وزراء و امراء کے اثر سے نجوم پسندی مامون کے مزاج میں راسخ ہوگئی۔

---

[۱۱] ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، جلد ثانی ۲۳۹

[۱۲] ابن الندیم : الفہرست : ۳۳۹

چنانچہ المسعودی اس کے بارے میں لکھتا ہے :-

"ابتدا میں جب کہ وہ فضل بن سہل وغیرہ کے اثر میں تھا تو احکام النجوم میں غور و فکر کیا کرتا تھا اور ان کی پیشین گوئیوں کا متبع اور اس باب میں قدیم ساسانی بادشاہوں کا پیرو تھا۔"[۱۳]

رصدگاہ کا قیام :- نجوم سے اس غیر معمولی دلچسپی و اعتنا کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے یونانی حکماء (بطلیموس وغیرہ) کی رصدگاہوں کے طرز پر رصدگاہیں قائم کرائیں۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے :-

"جب خلافت عبداللہ المامون کو پہنچی تو ..... اس کے زمانہ کے علماء کتاب المجسطی پر مطلع ہوئے اور اس میں مذکور آلاتِ رصد کی کیفیت سے واقف ہوئے ... تو اس نے علماء عصر کو جمع کیا .... اور انھیں حکم دیا کہ وہ بھی ایسے ہی آلات تیار کریں اور ان سے اجرامِ فلکی کی سیر و گردش کا حال دریافت کریں۔ جس طرح بطلیموس اور اس کے پیشروؤں نے کیا تھا۔ انھوں نے اس کے حکم کی تعمیل کی اور ۲۱۴ھ میں شماسیہ دمشق (شام) میں رصدگاہ قائم کی اور سال شمسی کی مدّت، آفتاب کے میل کلّی اور اس کے خروج مرکز کی مقدار نیز اس کے نقطۂ اوج کو متعین کیا۔ ان چیزوں کے علاوہ انھوں نے سیارات و ثوابت کے دیگر احوال بھی دریافت کیے۔ لیکن ۲۱۸ھ میں خلیفہ مامون الرشید کی وفات نے ان کے مقصد کی تکمیل میں خلل ڈال دیا اور جن دریافتوں تک ان کی رسائی ہوئی تھی، ان کو انھوں نے قلمبند کیا اور اس کا نام رصد مامونی رکھا۔"[۱۴]

اسی طرح ابن القفطی نے لکھا ہے :-

"جب مامون الرشید نے ارصاد کواکب (فلکیاتی مشاہدات) کرانے کا ارادہ کیا تو یحییٰ بن ابی منصور اور دوسرے لوگوں کو، جن کے نام ان کے حروف کے ذیل میں آئیں گے، بلایا اور انھیں رصدبندی نیز آلاتِ رصد کی اصلاح کا حکم دیا۔ انھوں نے یہ کام دو جگہ انجام دیا۔

---

[۱۳] المسعودی : مروج الذہب ومعادن الجواہر علی ہامش الکامل لابن الاثیر الجزء العاشر : ۱۴۵

[۱۴] قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم : ۷۹--۸۰

شماسیۂ بغداد اور دمشق کے جبل قاسیون پر۔ یہ ۲۱۵ ، ۲۱۶ اور ۲۱۷ھ کا واقعہ ہے۔ مگر رصدو ارصاد کا سارا کام ۲۱۸ھ میں مامون کی وفات سے درہم برہم ہو گیا۔"[۱۵]

اگرچہ رصدگاہ مامونی کے آلات، جیسا کہ قاضی صاعد نے لکھا ہے، اسی قسم کے تھے جیسے کہ بطلمیوس وغیرہ یونانی ہیئت دانوں نے استعمال کئے تھے، مگر صحت وعمدگی میں ان سے بدرجہا بہتر تھے۔ چنانچہ ابن الندیم "الکلام علی الآلات وصناعہا" کے عنوان سے لکھتا ہے :۔

"آلاتِ رصد شہر حران میں تیار ہوتے تھے، وہیں سے وہ دوسرے مقامات میں پھیلے اور مشہور ہوئے۔ لیکن عباسی حکومت میں مامون کے زمانہ سے وہ زیادہ تیار ہونے لگے اور کاریگروں نے ان میں نئی نئی اختراعیں کیں، کیونکہ جب مامون نے رصدگاہ قائم کرنے کا ارادہ کیا تو خلف المروزی کو بلایا۔ اُس نے اُس کے واسطے ذات الحلق تیار کیا اور وہ ہمارے شہر کے بعض علماء کے پاس ہے۔ مروزی نے اصطرلاب بھی بنایا تھا۔"[۱۶]

ایک یورپین مورخ علم الہیئت آرتھر بیری رصدگاہ مامونی کے آلات کی خوبی ولطافت کے بارے میں لکھتا ہے :۔

"ایک دوسرا شاندار رصدخانہ بغداد میں ۸۲۹ء میں خلیفہ المامون نے بنوایا۔ اس میں جو آلات استعمال کئے گئے تھے وہ اپنے حجم اور صناعی کے لحاظ سے یونانیوں کے آلات سے بہتر تھے، اگرچہ ان کی نوعیت ویسی ہی تھی۔"[۱۷]

---

[۱۵] ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء : ۷۹ ـ ۸۰ ـ [۱۶] ابن الندیم : الفہرست : ۳۹۶

[۱۷] "ANOTHER (OBSERVATORY) ON A MORE MAGNIFICIENT SCALE WAS BUILT AT BAGHDAD IN 829 BY THE CALIPH AL-MAMUN. THE INSTRUMENTS USED WERE SUPERIOR BOTH IN SIZE AND WORKMANSHIP TO THOSE OF THE GREEKS, THOUGH SUBSTANTIALLY OF THE SAME TYPE." (BERRY: A SHORT HISTORY OF ASTRONOMY, P. 78)

غالباً خلف المروزی پیرانہ سالی کی وجہ سے خود رصدگاہ کے قیام میں حصہ نہیں لے سکا۔ اس لئے اس نے اس کام کے لئے اپنے شاگرد علی بن عیسیٰ الاصطرلابی کے لئے سفارش کی تھی۔ موخر الذکر نے محیط ارضی کی پیمائش میں بھی حصہ لیا تھا مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

رصدگاہ مامونی کے منتظمین:- علمائے ہیئت کی ایک بڑی تعداد رصدگاہ مامونیؒ میں مصروف تحقیق تھی۔ ان میں چار اشخاص خصوصیّت سے مشہور ہیں:- یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبدالملک المروزی، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوہری۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک زیج مرتب کی تھی جو اُس کے نام سے مشہور ہے۔ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:-

"اس رصدگاہ کا انتظام یحییٰ بن ابی منصور، جو اپنے ماہرین ہیئت کا پیشوا تھا، خالد بن عبدالملک المروزی، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوہری کے سپرد تھا۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک علیحدہ زیج مرتب کی تھی جو اس کے نام سے مشہور ہے اور جو آج کے دن تک لوگوں میں مستعمل ہیں۔"[18]

مامون الرشید کی قائم کردہ بغداد کی رصدگاہ میں بقول ابن یونس خصوصیت سے تین ماہرین علم الہیئت نے آفتاب کے "میل کلّی" کو دریافت کیا تھا۔ ان کے نام ہیں:- یحییٰ بن ابی منصور، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوہری۔[19]

یحییٰ بن ابی منصور:- مرو کے ایک علمی خاندان کا نامور فرد تھا[20] اس کا باپ

---

[18] قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم: ۸۰ "والذی تولّٰی ذلك الرصد یحییٰ بن ابی منصور کبیر المنجمین فی عصرہ وخالد بن عبدالملك المروزی وسند بن علی والعباس بن سعید الجوهری والف کل واحد منهم زیجاً منسوباً الیه موجوداً فی ایدی الناس الی الیوم"۔

[19] ابن یونس:- الزیج الکبیر- "وجدوا المیل ببغداد کج لج وقد حضر هذا الرصد جماعة منهم یحییٰ بن ابی منصور والعباس بن سعید الجوهری وسند بن علی وغیرہم"۔

[20] ابن خلکان: وفیات الاعیان الجزء الثانی - ۹۴

ابی منصور مجوسی ہونے کے باوجود خلیفہ ابو جعفر منصور کے یہاں منجم تھا۔ خود یحییٰ مرو کے ہیئت دانوں کے اندر امتیازی حیثیت رکھتا تھا اور وہاں کی مقامی رصدگاہ کا سربراہ تھا۔ اسی کی سرکردگی میں مرو کے ہیئت دانوں نے آفتاب کے میل کلی کو دریافت کیا تھا۔[۲۱] مرو میں وہ عرصہ تک فضل بن سہل ذی الریاستین کا خصوصی منجم رہا تھا۔ اس کے زوال کے بعد وہ مامون الرشید کا خصوصی منجم بن گیا اور آخرکار اسی کی ترغیب سے اس کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوگیا۔ جب مامون نے بغداد میں رصدگاہ قائم کی تو وہاں کی تولیت اسی کے سپرد کی۔ اسی لئے رصدگاہ مامونی کی تحقیقاتی سرگرمیاں عموماً اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ ابن القفطی نے اس کے بارے میں لکھا ہے :-

" یحییٰ بن ابی منصور عہد مامونی کا ہیئت دان تھا۔ وہ اس فن میں بڑا قابل اور مشہور و معروف تھا، کیونکہ وہ صاحب عزت و مکنت تھا۔ مامون الرشید کے دربار میں باریاب ہوا اور اس کی نظر میں علم نجوم اور ستاروں کی سیر و گردش کے حساب میں سرآمد فضلائے فن شمار ہوتا تھا۔ جب مامون الرشید نے رصد کواکب کا منصوبہ بنایا تو یہ کام اسی یحییٰ کے سپرد کیا "۔[۲۲]

جس سال مامون الرشید طرطوس گیا تھا، یحییٰ بھی اس کے ہمراہ تھا اور اسی سفر میں حلب پہنچنے پر اس کا انتقال ہوا۔ یحییٰ بن ابی منصور مجوسی الاصل تھا، مگر اپنی جلالت قدر کی وجہ سے قریش کے قبرستان میں دفن ہوا۔[۲۳]

اس کی تصانیف میں ابن الندیم نے " الزیج الممتحن" (جس کے دو نسخے تھے اور جو اس کا سرکاری کارنامہ تھا) کے علاوہ " مقالہ فی عمل ارتفاع سدس ساعۃ لعرض مدینۃ السلام " اور ایک دوسری کتاب کو جو اس کے ہیئتی مشاہدات پر مشتمل تھی، بتایا ہے۔ ان کتابیں

---

[۲۱] البیرونی : القانون المسعودی : المجلد الاول : ۳۶۳ ۔" نرصد یحیٰے بن ابی منصور .... وافقہا رصد حکمۃ المراوزۃ ، یمکن ان یکون یحیٰے تولاہ اذ کان من ھناک "۔

[۲۲] ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء ۲۴۴۔

[۲۳] ابن خلکان : وفیات الاعیان الجزء الثانی ۔ ۹۴

کے علاوہ یحییٰ بن ابی منصور نے مختلف لوگوں سے فلکیاتی مشاہدات پر رسالے بھی لکھوائے تھے۔[24]

خالد بن عبدالملک المروزی :۔ دمشق کی رصدگاہ مامونی کا سربراہ تھا۔[25] اس نے ۲۰۱ سنہ یزدجردی (مطابق ۲۱۲ھ) میں سند بن علی کی نگرانی کے اندر اعتدال خریفی کا وقت دریافت کیا تھا۔[26] نیز سند بن علی اور علی بن عیسیٰ الاصطرلابی کے ہمراہ آفتاب کے میل کلی، تعدیل شمس، اوج آفتاب اور سورج کی سالانہ حرکت بھی دریافت کی تھی۔[27] اسی طرح اُس نے سند بن علی اور عباس بن سعید الجوہری کے ساتھ ستارہ "قلب الاسد" کا طول و عرض بھی دریافت کیا تھا جو ابن یونس کی روایت کے مطابق برج اسد ۔ ۱۳° ۔ ۴۲ ۔ ۱۰ ۔ شمال تھا۔[28] البیرونی نے لکھا ہے کہ مامون الرشید کے حکم سے جس جماعت منجمین نے موصل کے مضافات میں صحرائے سنجار کے اندر عرض البلد کے ایک درجہ کو ناپنے کی کوشش کی تھی، خالد اس میں بھی شریک تھا۔[29]

عباس بن سعید الجوہری :۔ اپنے وقت میں بغداد کے ہیئت دانوں کا سربراہ و رئیس تھا ۔ اسی کے مکان پر عموماً اس فن کے ماہرین کا اجتماع ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ جب سند بن علی، ماہرین علم الہیئت کی تلاش میں اپنے گھر سے نکلا تو اُسے بتایا گیا کہ ان کا اجتماع عباس بن سعید الجوہری کے مکان پر ہوا کرتا ہے۔[30] عباس بن سعید الجوہری کے بارے میں ابن القفطی لکھتا ہے :۔

"عباس بن سعید الجوہری مشہور ہیئت دان تھا اور ستاروں کی سیر و گردش کے فن سے واقف، نیز فلکیات کے حساب میں ماہر۔ اس کے ساتھ وہ آلاتِ رصدیہ کے بنانے میں

---

[24] ابن الندیم : الفہرست : ۳۸۴ [25] ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء : ۱۸۵

[26] ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۳۱ [27] ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۴۱

[28] ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۵۱

[29] البیرونی : تحدید نہایات الاماکن، نیز کتاب التفہیم (فارسی) ۱۶۰

[30] ابن الدایہ : حسن العقبیٰ : ۱۴۲ ۔ مصنف نے خود سند بن علی سے روایت کی ہے ۔
"وسألت عن المهندسين والحساب موضع يجتمعون فيه؟ فقيل لي لهم مجلس في دار العباس بن سعيد الجوهري قرب المامون يجتمع فيه وجوه العلماء بالهيئة والهندسة۔"

بھی کمال رکھتا تھا۔ مامون الرشید کا مقرب بارگاہ تھا۔ اس کے حکم کی تعمیل میں اس نے دیگر ماہرین فن کے ساتھ شماسیۂ بغداد کی رصدگاہ کی تحقیقات میں حصہ لیا۔ چنانچہ اس نے سیارات بالخصوص آفتاب و ماہتاب کے مواضع کی تحقیق کی اور اس سلسلے میں اپنی مشہور زیج تیار کی جو اس فن کے ماہرین میں متداول ہے۔"[۳۱]

عباس بن سعید الجوہری علم الہیئت کے علاوہ علم ہندسہ میں بھی درجۂ کمال رکھتا تھا، چنانچہ اس نے "اصول اقلیدس" کی شرح و اصلاح[۳۲] کے علاوہ "خطوط متوازی کے اقلیدسی مصادرہ" کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی تھی[۳۳]۔

سند بن علی :- ان عباقرۂ روزگار میں سے تھا، جنہوں نے کسی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کئے بغیر "المجسطی" جیسی مغلق کتاب کو خود سے حل کیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ جب میں "اصول اقلیدس" پڑھ کر فارغ ہو چکا تو میں نے "المجسطی" پڑھنا چاہی اور اس کتاب کے خریدنے کے لئے اپنے باپ سے کہا، مگر وہ اسے ٹالتا رہا۔ مجبور ہو کر ایک دن میں نے اس کا خچر بازار لے جا کر چپکے سے بیچ دیا اور اس طرح جو قیمت حاصل ہوئی اس میں سے بیس دینار کی "کتاب المجسطی" خرید کر اپنے کمرہ میں بند ہو گیا، جہاں میں نے تین سال تنہائی میں گزارے اور وہاں "المجسطی" کی بعض مغلق اور انتہائی پیچیدہ و دشوار اشکال کو حل کیا[۳۴]۔ پھر ان حلوں کو اپنی آستین میں رکھ کر ماہرین علم الہیئت کی تلاش میں نکلا۔ اس طرح عباس بن سعید الجوہری کے مکان پر پہنچا۔ اس نے ان مشکل مسائل میں میرا امتحان لیا اور میرے جوابات سے خوش ہو کر دریافت کیا کہ تم نے کس سے پڑھا ہے؟ میں نے کہا خود اپنی طبیعت سے انھیں حل کیا ہے۔ اور اپنی آستین سے حل شدہ اشکال کو نکال کر اسے دکھایا۔ انھیں دیکھ کر اسے شبہ ہوا کہ کہیں میں نے اس کی دریافتوں کا تو سرقہ نہیں کیا۔ لہٰذا اس نے "کتاب المجسطی" سے متعلق اپنی

---

[۳۱] ابن القفطی : اخبار العلماء باخبار الحکماء : ۱۴۸۔ [۳۲] ابن الندیم : الفہرست : ۳۷۹

[۳۳] المحقق الطوسی : الرسالۃ الشافیۃ ۴

[۳۴] ابن الدایہ : حسن العقبیٰ : ۱۴۲ - "واقمت ثلاث سنین کیوم واحد لا یری لی ابی صورۃ وجہ وقد علمت اشکالاً مستصعبات ووضعتها فی کمی۔"

یادداشتوں کا بستہ منگایا۔ مگر وہ پوری طرح ویسا ہی محفوظ اور سربمہر تھا جیسا اس نے رکھا تھا۔ اس سے مطمئن ہو کر اس نے میرے حلوں کا اپنی دریافتوں کے ساتھ مقابلہ کیا تو سوائے زبان کی خوبی کے فنی اعتبار سے کوئی فرق نہ پایا۔ اس سے اسے اتنی خوشی ہوئی کہ وہ مجھے درباری لباس پہنا کر مامون الرشید کے یہاں لے گیا اور اس کی خدمت میں باریاب کرایا۔[٣٥]

سند بن علی کے فضل و کمال کے بارے میں ابن القفطی نے لکھا ہے:-

"وہ کواکب کی سیر و گردش کے علم اور آلاتِ رصدیہ اور اصطرلاب کے بنانے سے خوب واقف تھا۔ مامون الرشید نے اسے آلات رصدیہ کی اصلاح اور بغداد کی رصدگاہ شماسیہ میں فلکیاتی مشاہدات کرنے پر مامور کیا اور اس نے یہ کام بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیا اور مواضع کواکب کی اچھی طرح جانچ پڑتال کی ..... اس کی حذاقت فنی پر اعتماد کر کے مامون نے پچھلے مشاہدات کی جانچ پڑتال اور امتحان کے لئے اسے مقرر کیا۔"[٣٦]

سند بن علی کی "زیج" ابن القفطی کے زمانہ تک اس فن کے فضلاء میں متداول تھی۔ اس نے آفتاب کے میل کلی کو بھی بالاستقلال دریافت کیا تھا جو البیرونی کے قول کے مطابق ۲۳ ۔ ۳۳ ۔ ۵۷ تھا۔[٣٧] اس کے علاوہ اس نے خالد المروزی اور علی بن عیسیٰ الاصطرلابی کی معیت میں فصل ربیع اور فصل گرما کی مدت بھی دریافت کی تھی جو بالترتیب ۹۳ دن ۵۴ گھڑی ۳۵ دقیقے اور ۹۳ دن ۵۰ گھڑی اور ۲۰ دقیقے تھی۔[٣٨]

دوسرے ماہرین علم الہیئت کی طرح سند بن علی بھی علم ہندسہ کے باکمالوں میں تھا چنانچہ اس نے "اصول اقلیدس" کی شرح بھی لکھی تھی۔ اس کے علاوہ دو اور رسالے "کتاب القواطع" اور "کتاب المنفصلات" کے عنوان سے لکھے تھے۔[٣٩]

اس عہد کے دوسرے ہیئت دانوں میں علی بن عیسیٰ الاصطرلابی، احمد بن البختری اور حبش الحاسب زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے دو محیط ارضی کی پیمائش میں شریک تھے۔

---

[٣٥] ابن الدایہ: حسن العقبیٰ: ۱۴۳ - [٣٦] ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء ۱۴۰-۱۴۱

[٣٧] البیرونی: القانون المسعودی، الجلد الاول ۳۶۳۔ [٣٨] البیرونی: القانون المسعودی، الجلد الثانی: ۶۵۳

[٣٩] ابن الندیم: الفہرست۔

لیکن ان سب سے زیادہ مشہور محمد بن موسیٰ الخوارزمی ہے جو "الجبر والمقابلہ" کا موجد ہے۔ اس کے علاوہ اس مستقل ہیئتی نظام کا بانی ہے جو "السندہند الصغیر" کے نام سے موسوم ہے۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے "برہم سدھانت" کے سلسلے میں لکھا ہے:۔

"اس زمانہ کے لوگ خلیفہ مامون الرشید کے عہد خلافت تک اسی (السندہند الکبیر) کے مطابق عمل کرتے رہے۔ اس کے بعد ابو جعفر محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اسے مامون الرشید کے لئے مختصر کیا اور اپنی زیج تیار کی جو عالم اسلام میں مشہور ہے۔ جہاں تک اوسلا کواکب کا تعلق ہے، اس نے اپنی زیج میں سدھانت پر اعتماد کیا ہے، مگر تعدیلات اور میل کلی کے باب میں اختلاف کیا ہے۔ اس نے اس کی تعدیلات تو ایرانیوں کے مذہب (زیج شہریار) کے مطابق رکھیں اور میل کلی کے باب میں المجسطی کا اتباع کیا۔ اس کے علاوہ انواع تقریب کے لئے بہت سے اچھے اچھے ابواب کا اختراع کیا۔" [۴۳]

الخوارزمی کی یہ کاوش بعد کے ماہرین علم الہیئت میں بہت زیادہ مقبول ہوئی۔ چنانچہ ابن القفطی نے لکھا ہے:۔

"اس زمانہ میں جو لوگ سدھانت کے ہیئتی نظام کے پیرو تھے، انھوں نے اسے بہت زیادہ پسند کیا اور اقصائے عالم میں اس کو شہرت دی۔ عمل تعدیل کے ساتھ اعتناء کرنے والوں میں یہ زیج ہمارے زمانہ تک مفید اور معمول بہ رہی ہے۔" [۴۴]

الخوارزمی نے اپنی زیج کے دو نسخے مرتب کئے تھے "زیج اوّل" اور "زیج ثانی"۔ بعد کے ہیئت دانوں نے اس کی شرح و توضیح کی۔ چنانچہ البیرونی نے ابو العباس فرغانی کی "تعلیل زیج خوارزمی" اور محمد بن عبد العزیز الہاشمی کی "تعلیل زیج خوارزمی" کا ذکر کیا ہے۔ خود البیرونی نے اس کی شرح و تفسیر کے لئے تین کتابیں لکھی تھیں:۔

(۱) المسائل المفیدہ:۔ "زیج خوارزمی" کے مسائل کے دلائل۔

(۲) ابطال البہتان بایراد البرہان:۔ ابو طلحہ نے "زیج خوارزمی" پر جو اعتراضات کئے

---

[۴۳] قاضی صاعد اندلسی: طبقات الامم ۷۸-۷۹

[۴۴] ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء، ۱۷۸

تھے، ان کا جواب اور

(۳) ابوالحسن الاہوازی نے الخوارزمی پر جو اعتراضات کئے تھے، ان پر محاکمہ۔

"زیج خوارزمی" مشرق کے علاوہ مغرب میں بھی مقبول ہوئی اور ایڈیلارڈ آف باتھ نے اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔

"زیج" کے علاوہ الخوارزمی نے اور بھی کتابیں تصنیف کی تھیں جیسے "کتاب الاصطرلاب" "کتاب الرخامہ" وغیرہ۔ نیز "الجبر والمقابلہ" کے علاوہ جس کا وہ موجد ہے، اس نے جغرافیہ پر بھی ایک کتاب لکھی تھی، جس کا نام "صورۃ الارض ہے"۔[۴۲] غالباً اسی کا دوسرا نام "رسم الربع المعمور" تھا۔

ماموُنی رصدگاہ کی دریافتیں :- جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے رصدگاہ ماموُنی کی سرکاری یادداشتیں، نیز اس کے منتظمین کی ذاتی یادداشتیں جو اُن کی زیجوں کے نام سے موسوم تھیں، صرصر باد حوادث کی نذر ہو چکی ہیں۔ مگر قدیم ہیئت والوں کے زمانہ میں وہ موجود تھیں اور انھوں نے انھیں کی مدد سے اس رصدگاہ کی دریافتوں کا ذکر کیا ہے انھیں مآخذ کی مدد سے ذیل میں رصدگاہ ماموُنی کی دریافتوں کا خلاصہ دیا جا رہا ہے۔

(الف) میل کلی:-[۴۳] اسے "غایۃ المیل" اور "میل اعظم" بھی کہتے تھے۔ قدماء کے یہاں یہ "معدل النہار"[۴۴] اور "منطقۃ البروج"[۴۵] کے دائروں کے زاویہ تقاطع کی مقدار کا نام ہے۔ چنانچہ البیرونی نے "قانون مسعودی" کے مقالہ رابعہ کے باب اوّل کا یہی عنوان قائم کیا ہے۔

"مقدار زاویہ تقاطع معدل النہار مع منطقۃ البروج وھو المیل الاعظم"[۴۶]

متاخرین کے یہاں "دائرہ مارّہ باقطاب الاربعۃ" کی وہ قوس جو معدل النہار اور منطقۃ البروج (یا ان کے قطبوں) کے مابین ہوتی ہے، "میل کلی" کہلاتی ہے۔ چنانچہ "تصریح" (شرح تشریح الافلاک) میں ہے:-

"وتقطع المارۃ الثانیۃ علی الانقلابین .... واقصر قوس منھا بینھما او بین

[۴۲] ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء۔ [۴۳] ECLEPTICITY OF THE SUN.

[۴۴] CELESTIAL EQUATOR [۴۵] ECLIPTIC

[۴۶] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الاول ۳۶۱

قطبیهما هو المیل الکلی۔"

(دائرہ مارہ باقطاب الاربعہ دوسرے دائرہ یعنی منطقۃ البروج کو دو نقطوں انقلاب صیفی[47] اور انقلاب شتوی[48] پر قطع کرتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اور دائرہ مارہ باقطاب الاربعہ کی چھوٹی قوس جو ان دونوں یعنی منطقۃ البروج اور معدل النہار کے یا ان کے قطبوں کے درمیان ہوتی ہے، "میل کلی" کہلاتی ہے[49]۔)[50]

البیرونی نے لکھا ہے کہ قدیم ہندوستانی جوتش میں "میل کلی" کی مقدار متفقہ طور پر ۲۴ درجے تھی۔[51] اسی طرح قدیم یونانی ہیئت دان بھی اسے ۲۴ درجے مانتے تھے۔ چنانچہ ایرن المجانیقی نے "حل شکوک اقلیدس" میں لکھا ہے کہ اسی مقدار کی بنا پر اقلیدس نے "کتاب الاصول" کے چوتھے مقالہ (شکل یازدہم) میں دائرہ کے اندر شکل مخمس بنانے کا عمل لکھا تھا۔[52] لیکن بطلیموس[53] اور اس کے پیشرو ایراٹوستھینس (اراطیسالس) اور ابرخس[54] کے نزدیک یہ ۲۳° - ۵۱َ - ۲۰ً تھی۔[55]

مامونی رصدگاہ میں بھی میل کلی کو دریافت کیا گیا تھا۔ حسب تصریح عمرو بن محمود الجعینی و

---

[47] SUMMER SOLISTICE [48] WINTER SOLISTICE

[49] اسی طرح "شرح چغمینی" میں ہے۔

"وغایۃ المیل ویقال لھا المیل الکلی ۔ ۔ ۔ ۔ والمیل الاعظم لکونھا اعظم من غیرھا قوس بینھما ای بین المعدل ودائرۃ البروج من الدائرۃ المارۃ باقطاب الاربعۃ۔"

("غایۃ المیل" اور اسے "میل کلی" ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور "میل اعظم" بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے میلوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، ان دونوں "معدل النہار" اور "منطقۃ البروج" کے درمیان "دائرہ مارہ باقطاب الاربعہ" کی قوس کا نام ہے۔)

[50] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۱ - "فامامقدار ھذا المیل الذی یقدر الزاویۃ الحادثۃ من تقاطع معدل النہار و منطقۃ البروج فالاتفاق فرق الھند فیہ علی انہ اربع وعشرون جزءاً۔"

[51] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۳ [52] HERON MECHANICUS

[53] PTOLEMY [54] HIPPARCHUS

[55] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۳

قاضی زادہ رومی اس کی مقدار ۲۳° - ۳۵َ تھی[56] مگر البیرونی نے لکھا ہے کہ یحیی بن ابی منصور نے شماسیہ بغداد میں اسے ۲۳° - ۳۳َ پایا تھا۔ اس سے پہلے مرو کے ہیئت دانوں نے اس کی (یحیی بن ابی منصور کی) زیر تولیت اس کی اتنی ہی مقدار دریافت کی تھی۔ خالد بن عبدالملک المروذی نے رصدگاہ دمشق میں اسے ۲۳° - ۳۳َ - ۵۲ً پایا تھا۔ سند بن علی کا خیال تھا کہ یہ ۲۳° - ۳۳َ - ۵۷ً ہے[57]

(بہ) وسط شمس :- یحیی بن ابی منصور نے ۱۹۹ یزدجرد (مطابق ۲۱۵ھ) میں اسے یا کط، بہ، مہ، ید (یا حسب قرأۃ مرتب قرانسیس ۱۱ - ۲۹° - ۵۴َ - ۵۴ً - ۱۴) پایا تھا جو مبسوط ہوکر ۳۵۹ - ۵۴ - ۵۴ - ۱۴ آتا ہے[58]

ج - جملہ تعدیل شمس :- ۱° - ۵۹

د - اوج شمس :- برج جوزا ۲۲° - ۳۹َ (۱۹۹ یزدجرد مطابق ۲۱۵ھ)

ہ - حرکت قمر :- سن فارسی میں ۴ - ۹° - ۲۳َ - ۵ً - ۵۱[59]

و - حرکت خاصہ قمر :- سن فارسی میں ۲ - ۲۸° - ۴۳َ - ۷ً - ۲۸ - ۱۴ رابعہ

ز - وسط الجوزہر :- ۱۹° - ۲۳َ - ۳۰ً ثالثہ

ح - جملہ تعدیل القمر :- ۵ درجہ

ط - وسط زحل :- ۱۲° - ۱۳َ - ۹ً - ۳۳ ثالثہ

ی - تعدیل مرکز زحل :- ۹° - ۳۱َ دقیقہ

یا - تعدیل اوسط زحل ۹° - ۷َ دقیقہ

---

[56] قاضی زادہ رومی : شرح چغمینی، ۲۷ :-

نہایۃ میل دائرۃ البروج عن معدل النہار و مقدارہا کج لہ ای ثلث و عشرون جزءاً و خمس و ثلثون دقیقۃ علی ما وجد بارصاد المامون۔"

[57] البیرونی : القانون المسعودی، المجلد الاول ۳۶۳

[58] ابن یونس : الزیج الکبیر، ۲۱۵ "اما وسط الشمس بمذہب یحیی بن ابی منصور فانہ فی السنۃ الفارسیۃ یا کط مہ مہ ید ثالثۃ یکون مبسوطہا شنط مہ مہ ید۔"

[59] ابن یونس : الزیج الکبیر۔ "واما القمر فانہ حرکتہ عند یحیی بن ابی منصور فی السنۃ الفارسیۃ د ط کج ہ نا ثالثہ"

یب - اوج زحل ۸-۴-۳ (مطابق ۱۹۹ھ فارسی)
یج - وسط مشتری :- صفر - ۲۰ - ۳۸ - ۱۲ ثالثہ
ید - تعدیل مرکز مشتری :- ۵ - ۱۵ دقیقہ
یہ - تعدیل وسط مشتری ۱۱ - ۳ دقیقہ
یو - اوج مشتری :- ۵ - ۲۲ - ۳۲ دقیقہ (مطابق ۱۹۹ھ فارسی)
یز - وسط مریخ :- ۲ - ۱۱ - ۱۷ - ۱۷ - ۲۷ ثالثہ
یح - تعدیل مرکز مریخ :- ۱۱ - ۲۵ دقیقہ
یط - تعدیل وسط مریخ :- ۱۴ - ۹ دقیقہ
ک - اوج مریخ :- ۳ - ۳ - ۳۲ دقیقہ
کا - حرکت خاصہ زہرہ :- ۷ - ۱۵ - ۲ - صفر - ۲ ثالثہ
کب - تعدیل مرکز زہرہ :- ۱ - ۵۹ دقیقہ -
کج - تعدیل وسط زہرہ :- ۵۴ - ۵۹ دقیقہ
کد - اوج زہرہ :- مثل اوج شمس
کہ - حرکت وسطی عطارد :- ۱ - ۲۳ - ۵۶ - ۲۴ - ۳۳ ثالثہ
کو - تعدیل مرکز عطارد :- ۸ - ۲ دقیقہ
کز - تعدیل وسط عطارد :- ۲۲ - ۲ دقیقہ
کح - اوج عطارد :- ۶ - ۱۲ درجہ (برج میزان کے ۱۲ پر)[۶۰]

مامونی رصدگاہ کے ہیئتی انکشافات پر بعد کے ماہرین فن کی تنقید :- مامونی رصدگاہ کی فلکیاتی دریافتیں "الزیج الممتحن" کہلاتی ہیں کیونکہ یہ انتہائی احتیاط اور غیر معمولی جانچ پڑتال کے بعد قلمبند کی گئی تھیں۔ لہذا ضروری تھا کہ بعد کے لوگ اس پر اسی طرح اعتماد کریں جس طرح قدما بطلمیوس وغیرہ کی ان دریافتوں پر کرتے تھے جو "المجسطی" میں مدون ہیں۔
مگر اس غیر معمولی مقبولیت نے فطری طور پر اس کے نقاد بھی پیدا کر دیے

---

[۶۰] ابن یونس : الزیج الکبیر، الباب السادس، ۲۱۵ - ۲۲۱ -

جنہوں نے ان دریافتوں کو حریفانہ تنقید کا موضوع بنایا۔ تنقید کا یہ سلسلہ رصدگاہ کے زمانہ ہی سے شروع ہوگیا تھا۔ چنانچہ خود ان مشاہدات فلکی کے متولیوں میں ان کی صحت کے بارے میں اختلاف تھا۔ سند بن علی جو شماسیۂ بغداد اور دمشق دونوں جگہ کی ارصادی سرگرمیوں میں شریک رہا تھا، یحییٰ بن ابی منصور کے ارصادات سے اختلاف رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ اگلی نسل کے ہیئت دانوں نے بھی ان دریافتوں کو مورد اعتراض بنایا جیسا کہ ابن یونس لکھتا ہے :-

" رہے ان کے معاصرین نیز ان لوگوں کے اعتراض جو ان کے زمانہ سے قریب تھے تو ابو معشر بلخی اور علی بن اسحاق بن کسوف ان کے ارصادات پر اعتراضات کرتے تھے نیز سند بن علی نے بھی جو بذاتِ خود دمشق اور بغداد دونوں جگہ کی رصدگاہوں میں شریک تھا، ان پر اعتراض کئے تھے۔"[61]

سند بن علی نے ان کوتاہیوں کی وجہ یہ بتائی تھی کہ یحییٰ بن ابی منصور نے جس ذات الحلق کی مدد سے یہ مشاہدات کئے تھے وہ زیادہ دقیق نہ تھا، بلکہ صرف دس دس دقیقوں کے نشانات پر منقسم تھا۔[62]

رصدگاہ مامونی کے تھوڑے سال بعد بنی موسیٰ نے اپنی ذاتی رصدگاہ سامرا میں قائم کی، انھوں نے بھی "زیج ممتحن" کے مرصودات سے اختلاف کیا ہے۔[63]

ابن یونس نے ثابت بن قرہ کے ایک رسالہ کا اقتباس نقل کیا ہے، جو اس نے قاسم بن عبیداللہ کو بھیجا تھا، اس میں لکھا تھا:-

" میں آپ پر قربان جاؤں، زیج ممتحن میں جو حسابات مرقوم ہیں وہ نہ تو مکمل ہوئے اور نہ حد تکمیل کو پہنچ سکے۔"[64]

اسی طرح ثابت نے اسحاق بن حنین کو جو خط لکھا تھا، اس میں شکایت کی تھی کہ "زیج

---

[61] ابن یونس : الزیج الکبیر، ۳۴ [62] ابن یونس : الزیج الکبیر، ۱۵

[63] ابن یونس : الزیج الکبیر، ۳۴

[64] ابن یونس : الزیج الکبیر، ۹۹۔ "امر الحساب الممتحن جعلت فداک ماتمہا ولا قارب التمام۔"

ممتحن" کی کوتاہیوں کی اصل وجہ آفتاب کی ترصید میں بے احتیاطی تھی[65]
الماہانی اور سہل بن بشر نے بھی اپنے فرمودات" زیج ممتحن" کے مرصودات سے مختلف پائے۔[66]

بہرحال یہ اختلافات احمد بن عبداللہ ہی کے زمانہ سے شروع ہو گئے تھے، جس کا عرف حبش الحاسب تھا اور جس نے مامونی رصدگاہ ہی کے زمانے میں اپنے مستقل فلکی مشاہدات شروع کر دیئے تھے۔ بعد میں اِن تنقیدی سرگرمیوں کو الماہانی، بنو اماجور اور ابن یونس نے خاص طور سے جاری رکھا، کیونکہ ان کے فلکی مشاہدات" زیج ممتحن" کے حسابات سے بہت زیادہ مختلف تھے۔

ان نقادوں میں مشہور مصری ہیئت دان ابن یونس خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس نے اپنی" زیج حاکمی" کا چوتھا باب ان لوگوں کے انتباہ کے لئے لکھا تھا، جنہیں" زیج ممتحن" کی صحت کے باب میں غیر معمولی طور پر خوش فہمی تھی۔ اس باب کا عنوان ہے:-

"الباب الرابع فی کواکب الزیج الممتحن و غلط من غالی فی صحته"

اس باب کے اندر پہلے اس نے اپنے پیشروؤں کی نکتہ چینی کا ذکر کیا ہے جن میں سند بن علی، بنو موسیٰ، ثابت بن قرہ، الماہانی اور بنو ماجور جیسے چوٹی کے ہیئت داں شامل ہیں۔ نیز ان لوگوں کے ارصادات کی تفصیل دی ہے جو" زیج ممتحن" کے حساب سے آنے والے نتائج سے مختلف تھے۔

<u>محیطِ ارضی کی پیمائش</u>:- لیکن رصدگاہ مامونی کا سب سے بڑا کارنامہ محیط ارضی کی پیمائش ہے۔

سائنٹفک طور پر محیط ارضی کی پہلی پیمائش اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ و حکمت کے مشہور یونانی جغرافیہ دان و ماہر علم الہیئت ایراٹوستھینس[67] نے، جس کا زمانہ ۲۷۶ لغایت ۱۹۵ ق م تھا، کی تھی۔ انقلاب صیفی[68] کے موقع پر اس نے دریافت کیا کہ شہر

---

[65] ابن یونس: الزیج الکبیر، ۴۳ - [66] ابن یونس: الزیج الکبیر، ۴۴۔ "وذکر بنو موسیٰ بن شاکر فی ارصاد لهم کثیرة خلافهم وکذلک الماهانی وسهل بن بشر"۔

[67] ERATOSTHENES [68] SUMMER SOLISTICE

اسکندریہ میں دوپہر کے وقت خط سمت الراس سے سورج کا زاویائی فاصلہ[48] پورے محیط کا ۱/۵۰ یا تقریباً ۷ درجے ہوتا ہے۔ حالانکہ اسی وقت بالائی مصر کے شہر اسوان میں سورج کا سمت الراس پر ہونا مشہور و معروف تھا۔ اور یہ فرض کرکے کہ اسوان اسکندریہ کے ٹھیک جنوب میں واقع ہے، ایراٹوستھینس نے اس مشاہدے سے یہ نتیجہ نکالا کہ اسوان سے اسکندریہ کا فاصلہ زمین کے محیط کا ۱/۵۰ ہے اور چونکہ یہ فاصلہ پانچ سو اسٹیڈیا تھا، لہٰذا اس نے تخمینہ لگایا کہ زمین کا محیط پچیس ہزار اسٹیڈیا ہے۔ بعد میں اس عدد کو پچیس ہزار دو سو میں بدل دیا گیا تاکہ خط نصف النہار ارضی کے ہر درجہ کا طول سات سو اسٹیڈیا ہو جائے۔ مسلمان ہیئت دان بھی اپنے اس یونانی پیشرو کی کاوش سے ناواقف نہ تھے۔ چنانچہ البیرونی "قانون مسعودی" میں لکھتا ہے:۔

" اور اہل روم (یونانیوں) نے زمین کی پیمائش اسٹیڈیا نام کے پیمانہ سے کی تھی۔ جالینوس کا خیال ہے کہ ایراٹوستھینس نے شہر اسوان اور اسکندریہ کے درمیانی فاصلے کو اسی پیمانہ سے ناپا تھا، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی خط نصف النہار پر واقع ہیں جیسے شہر تدمر اور رقہ۔ لیکن جالینوس کی تصنیف کتاب البرہان میں جو کچھ مذکور ہے، اگر اس کا بطلیموس کی کتاب المدخل الی الصناعۃ الکریہ نیز صورۃ الارض (جغرافیہ) کے محتویات سے مقابلہ کیا جائے تو پیمائش کی مقدار میں بہت زیادہ فرق نظر آتا ہے۔ (جالینوس نے یہ فاصلہ سات سو اسٹیڈیا اور بطلیموس نے پانچ سو اسٹیڈیا بتایا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ) ان کے مستعملہ پیمانوں (اسٹیڈیم) کے نام بسبب غیر زبان ہونے نیز مفسرین (یونانی کتب) کے اختلافِ تعبیر کے ہمارے سمجھنے میں آسان نہیں ہیں"[50]

" قانون مسعودی" ہی میں دوسرے مقام پر البیرونی نے لکھا ہے کہ اراطشانوس (ایراٹوستھینس) کے حساب کے مطابق خط نصف النہار ارضی کے ایک درجہ کا فاصلہ جالینوس نے "کتاب البرہان" میں سات سو اور بطلیموس نے "جغرافیا" میں پانچ سو "اسطاذیا" (اسٹیڈیا) بتایا ہے، لیکن "اسطاذیا" کے معنی معلوم نہیں اور ہمارے یہاں جو

---

[49] ANGULAR DISTANCE

[50] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الثانی: ۵۲۸-۵۲۹

پیمانے مستعمل ہیں، ان میں اس کی مقدار کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اسی وجہ سے مامون الرشید کے زمانہ میں اس کی پیمائش کی تجدید کرائی گئی [۱]

ایراٹوستھینس کے تجربہ کے ذکر کے بعد البیرونی نے عہد مامونی کے ہیئت والوں کی محیط ارضی کی پیمائش کا بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

"اسی (اسطاذیا کی لمبائی معلوم نہ ہونے اور جالینوس اور بطلمیوس کی بیان کردہ تعداد میں فرق ہونے کی) وجہ سے مامون الرشید کو خیال ہوا کہ علاقہ موصل میں صحرائے سنجار کے اندر اس فن کے ماہرین سے اس کی (محیط ارضی کی پیمائش کی) تحقیق کرائے۔ چنانچہ ان لوگوں نے دائرۂ عظیمہ کی ایک ایسی قوس کو، جو تمام دور (محیط ارضی) کے ساتھ ایک نسبت معلومہ رکھتی تھی، گزوں، میلوں اور فرسخوں میں ناپنے کا ارادہ کیا....... اور پوری احتیاط ملحوظ رکھنے کے بعد انھوں نے محیط ارضی کے تین سو ساٹھ درجوں میں سے ایک درجہ کی لمبائی $56\frac{2}{3}$ میل پائی۔ ہر میل ۴ ہزار گز کا تھا، جو ذراع سودا کے نام سے مشہور تھا..... لہٰذا ایک درجہ میں ۲۲۶۶۶۶ گز یا $18\frac{53\frac{1}{3}}{60}$ فرسخ ہوتے ہیں اور پورے محیط میں آٹھ کروڑ سولہ لاکھ گز یا بیس ہزار چار سو میل یا چھ ہزار آٹھ سو فرسخ ہوتے ہیں۔" [۲]

اسی طرح وہ "کتاب التفہیم" (عربی) میں اس تجربہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"جب یونانی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں اور ان سے حقیقتِ حال معلوم نہ ہو سکی تو مامون الرشید نے اس کی (محیط ارضی کی پیمائش کی) تحقیق کرنے کا حکم دیا اور اس کام پر اس وقت کے علماء کی ایک جماعت مامور ہوئی۔ انھوں نے صحرائے سنجار میں محیط ارضی کے ناپنے کا تجربہ کیا اور ایک درجہ کا طول $56\frac{2}{3}$ میل پایا (بحساب سودا گزوں کے)۔ اسے تین سو ساٹھ میں ضرب دیا تو زمین کے محیط کا طول بیس ہزار چار سو میل آیا

---

[۱] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الثانی: ۵۱

[۲] البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الثانی۔ ۵۲۹-۵۳۰

...... اور ہر میل چار ہزار گزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو عراق میں سودا کہلاتے ہیں۔"[۴۳]

لیکن البیرونی نے اس تجربہ کا زیادہ تفصیلی تذکرہ "تحدید نہایات الاماکن لتصحیح مسافات الاماکن" میں دیا ہے جہاں وہ لکھتا ہے :-

" اور جب مامون الرشید نے یونانی حکماء کی کتابوں کا مطالعہ کیا کہ (محیط ارضی کے) ایک درجہ کی لمبائی پانچ سو اسطاذیا ہوتی ہے۔ اور یہ (اسطاذیا) ان کا (یونانیوں کا) پیمانہ تھا جس سے وہ فاصلے ناپا کرتے تھے۔ مگر مترجموں کے پاس اس کی لمبائی کے بارے میں کافی معلومات نہیں تھیں، جو اس وقت اس پر روشنی ڈالتیں۔ اس لئے اس نے جیساکہ حبش الحاسب نے خالد المروزی سے روایت کی ہے، اس فن (ہیئت) کے ماہرین کی ایک جماعت اور ہوشیار کاریگروں جیسے بڑھئی، لوہار وغیرہ کو آلاتِ رصد تیار کرنے، نیز اس پیمائش کے تجربہ کے لئے مناسب مقام کا انتخاب کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ مضافات موصل میں صحرائے سنجار کے اندر ایک مقام منتخب کیا گیا جو موصل کے صدر مقام سے اُنیس فرسخ اور سُرمَن رائ سے ۴۳ فرسخ دُور تھا۔ انھوں نے اس کو ہموار اور چورس ہونے کی بنا پر پسند کیا اور آلاتِ رصدیہ وہاں لے گئے اور ایک مقام متعین کرکے نصف النہار کے وقت آفتاب کے ارتفاع کو ناپا۔ پھر وہاں سے دو جماعتوں میں بٹ گئے۔ خالد المروزی پیمائش کرنے والوں نیز کاریگروں کی ایک جماعت کے ساتھ قطب شمالی کی سمت میں اور علی بن عیسیٰ الاصطرلابی اور احمد البختری گزدار دوسری جماعت کے ساتھ قطب جنوبی کی سمت میں چلے۔ دونوں جماعتوں نے آگے چل کر نصف النہار کے وقت ارتفاع کو ناپا، یہاں تک کہ انھوں نے دیکھا کہ اس میں ایک درجہ کا فرق ہوگیا ہے سوائے اس تغیر کے جو میل شمسی کی بنا پر پیدا ہونا چاہیئے تھا۔ وہ اپنے راستہ کو ناپتے

---

[۴۳] البیرونی : کتاب التفہیم (عربی) ۱۱۸- (مرتبہ ریمزے وائٹ)۔ مسٹر ریمزے وائٹ نے برٹش میوزیم کے نسخہ "تفہیم" (عربی) (نمبر 8349.0+0) کو جو ۱۹۳۴ء کا مکتوبہ ہے محدود تعداد (صرف سو عدد) میں ۱۹۳۴ء میں شائع کیا تھا۔ اس کا ایک نسخہ الہ آباد یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔ میں نے اسی سے استفادہ کیا ہے۔

جاتے تھے اور تیر گاڑتے جاتے تھے۔ پھر جب دوبارہ لوٹے تو انھوں نے اپنی مساحت کی دوبارہ پیمائش کی اور دونوں جماعتیں جہاں سے جدا ہوئی تھی، پھر وہیں آملیں۔ پس انھوں نے محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی چھپن میل پائی[۴۴]

مگر محیط ارضی کے ایک درجہ کی یہ لمبائی (۵۶ میل) اس لمبائی سے مختلف ہے، جو عام طور پر روایت کی جاتی ہے۔ چنانچہ آگے چل کر وہ الفرغانی سے وہی $\frac{2}{3}$+۵۶ میل والی روایت نقل کرتا ہے:-

"اور الفرغانی سے مذکورہ (یعنی ۵۶) میلوں کے ساتھ دو ثلث ($\frac{2}{3}$) میل کو مزید نقل کیا گیا ہے"[۴۵]

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عام طور پر یہی ($\frac{2}{3}$ ۵۶ میل والی) مقدار نقل کی گئی ہے:-

"وکذلک وجد الحکایات کلہا مطبقہ علی ھذین الثلثین"[۴۶]

[اور اس باب میں جتنی حکایات پائی گئی ہیں، ان سب کا (۵۶ میلوں کے ساتھ) اس $\frac{2}{3}$ (میل) پر اتفاق ہے۔ (یعنی سب محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی $\frac{2}{3}$ ۵۶ میل بتاتی ہیں)]

البیرونی نے "تحدید نہایات الاماکن" میں حبش کی طرف جو روایت منسوب کی ہے، وہ اس کی "کتاب الابعاد والاجرام" سے ماخوذ ہے جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ مگر ابن یونس نے "زیج حاکمی" کے اندر "الکلام فی مابین الاماکن" کے زیر عنوان محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی $\frac{1}{4}$ ۵۶ میل روایت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے:-

"احمد بن عبد اللہ المعروف بحبش نے اپنی اس کتاب کے اندر جس میں دمشق کی ارصاد الممتحن کا ذکر کیا ہے، لکھا ہے کہ مامون نے سطح زمین کے دوائر عظمیٰ میں سے

---

[۴۴] البیرونی نے تقریباً یہی تفصیل "کتاب التفہیم" (فارسی) میں دی ہے۔ ملاحظہ ہو "کتاب التفہیم الاوائل صناعۃ التنجیم" مرتبہ جلال ہمائی۔ ص ۱۶۰-۱۶۴۔

[۴۵]، [۴۶] "تحدید نہایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن" یہ کتاب ہنوز مخطوطہ کی شکل میں ہے مگر زکی ولیدی توغان نے اس کتاب کے واحد نسخہ سے جو خود ابوریحان البیرونی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور کتب خانہ فاتح قسطنطنیہ میں موجود ہے۔ اس کے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک دائرہ کے درجہ واحدہ کی لمبائی معلوم کرنے کا حکم دیا۔ اس کے لئے ہیئت دان صحرائے سنجار میں روانہ ہوئے، یہاں تک کہ دونوں مقاموں (یعنی جس مقام سے روانہ ہوئے تھے، اور جس مقام پر پہنچے تھے) کے ایک ہی دن کے سورج کے ارتفاع نصف النہار میں ایک درجہ کا فرق پڑ گیا۔ اس کے بعد انھوں نے دونوں مقاموں کے درمیانی فاصلے کو ناپ لیا جو ۵۶⅔ میل تھا، ہر میل چار ہزار گز (گز سودا کے حساب سے جسے مامون نے رائج کیا تھا۔")

لیکن جبش خود ان پیمائش کرنے والوں میں شریک نہ تھا۔ البتہ حسب تصریح ابن یونس جن لوگوں کے سپرد یہ پیمائش کا کام ہوا تھا، اُن میں مشہور ہیئت دان سند بن علی بھی شریک تھا، چنانچہ ابن یونس نے اُس سے (سند بن علی سے) روایت کی ہے :-

"مجھے سند بن علی کی تصریحات ملیں جن میں اس نے لکھا ہے کہ مامون الرشید نے اسے اور خالد بن عبدالملک المروزی کو دائرہ عظمیٰ کے ایک درجہ کی لمبائی دریافت کرنے کا حکم دیا۔ سند بن علی کہتا ہے کہ ہم سب اس کام کے لئے روانہ ہوئے۔ مامون نے علی بن عیسیٰ الاصطرلابی اور علی بن البختری کو بھی اسی کام پر مامور کیا۔ وہ دوسری طرف روانہ ہوئے۔ سند بن علی نے لکھا ہے کہ میں اور خالد بن عبدالملک رقہ اور تدمر کے درمیانی علاقے میں چلے اور وہاں سطح زمین کے دائرہ عظمیٰ کے ایک درجہ کی لمبائی کا حساب لگایا تو یہ ستاون میل تھی اور علی بن عیسیٰ اور علی بن البختری نے بھی دریافت کیا تو اتنا ہی پایا۔ اور دونوں طرف سے دونوں جماعتوں کے (اطلاعی) خطوط بیک وقت پہنچے، جن میں ایک ہی حساب درج تھا۔"

(بقیہ حاشیہ)
متعلقہ حصہ کو (جس سے مذکورۃ الصدر اقتباسات کا ترجمہ کیا گیا ہے) "صفۃ المعمورۃ علی البیرونی" یا "BIRUNI'S PICTURE OF THE WORLD." کے زیر عنوان شائع کر دیا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔

"MEMOIRS OF THE ARCHAELOGICAL SURVEY OF INDIA, NO. 53."

لیکن یہ مقدار (۷۵ میل) ان تمام مقداروں سے بالکل ہی مختلف ہے جو عام روایتوں میں بیان کی گئی ہے۔ اس لئے یہ زیادہ درخور اعتنا نہیں ہے۔ البتہ حبش والی روایت پر اس نے بڑی تفصیل سے ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے جس طرح حبش نے صرف (چھپن میل) کی روایت کی ہے، اسی طرح ابوحامد صنعانی نے ثابت بن قرہ سے بھی چھپن میل کی روایت کی ہے۔ مگر یہ روایت پیمائش کرنے والوں نے حبش سے بیان نہیں کی تھی، بلکہ ہوا یہ تھا کہ جب پیمائش کنندگان میں سے ایک رکن (خالد بن عبدالملک المروزی) محیط کے ایک درجہ کے طول کی دریافت کی تفصیل قاضی یحییٰ بن اکثم کو لکھ رہا تھا تو حبش نے بھی اس تفصیل کو سنا تھا۔ خالد نے خاص طور سے حبش سے یہ روایت بیان نہیں کی (اس لئے اس روایت میں غلط فہمی کا احتمال ہو سکتا ہے)۔ البیرونی نے ایک اور احتمال کی بھی نفی کر دی ہے :-
وہ یہ کہ شاید "کتاب الابعاد والاجرام" میں حبش نے یہ لمبائی ۵۶ $\frac{2}{3}$ میل تحریر کی ہو مگر خواہ اس سے سہو ہوا یا ناقلین کتاب سے چوک ہوگئی ہو اور ۵۶ کے بعد $\frac{2}{3}$ (ثلثین) لکھنے سے رہ گیا ہوگا۔ کیونکہ جیسا کہ البیرونی کہتا ہے حبش نے زمین سے متعلق تمام پیمائشوں کو اسی "چھپن میل کے درجہ واحدہ" سے مستخرج کیا تھا۔ خود البیرونی نے جب ان مختلف ابعاد کی جانچ پڑتال کی تو معلوم ہوا کہ ان کی اصل وہی چھپن والی روایت ہے۔

یہ اختلاف روایات البیرونی کی تحقیق پسند طبیعت کے لئے موجب حیرت واستعجاب تھا۔ لہذا وہ خاموشی سے اس پر قانع نہ رہ سکا۔ بلکہ باوجود اپنی بے سرو سامانی کے اس اختلاف کے درپئے تحقیق ہوگیا۔ پہلے اس نے اس تجربہ کو شمالی ایران میں دہستان کے علاقہ میں کیا۔ مگر کسی ماہر ساتھی کی اعانت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ناکام رہا۔ بعد میں ۴۱۷ھ کے اندر اس نے برصغیر پاک و ہند کے شمالی مغربی حصہ میں (غالباً سند کے ریگستان میں) اس تجربہ کو دہرایا اور اسی نتیجہ پہ پہنچا جس پہ عہد مامونی کے ہیئت دان پہنچے تھے۔ چنانچہ "کتاب التفہیم" میں لکھتا ہے :-

"میں نے ہندوستان میں، اس (محیط ارضی کے ایک درجہ کی پیمائش) کا تجربہ کیا، تو اس میں (رصدگاہ مامونی کی دریافت کے مقابلے میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں پایا"۔

سیّد محمّد آزاد

محمّد صغیر حسن معصومی

شہر ڈھاکہ اور مضافات ڈھاکہ عہد قدیم سے ہمیشہ اپنے ہونہار فرزندوں کے مولد ہونے کی حیثیت سے شہرت کے مالک رہے ہیں۔ اس کی قدیم تاریخ سین اور پال خاندانوں کے حکمرانوں سے بھی قدیم تر ہے۔ پٹھانوں کے ابتدائی دَور میں اس کی شہرت ماند پڑ گئی اور سنارگانوں کا عروج رہا، عہد جہانگیری میں جب موسیٰ خان اور عیسیٰ خان کا مغلوں کے ہاتھوں خاتمہ ہُوا تو ڈھاکہ نئے حکمرانوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے یہ شہر عہد مغلیہ میں اسلامی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بن گیا۔ عالمگیری دَور میں نواب شایستہ خان کے زمانے میں یہ شہر منتہائے عروج پر تھا۔ دُور دُور کے علمی خانوادے اور ارباب تجارت اور اہل صنعت و حرفت یہاں آ کر آباد ہوئے۔ اور سرزمین بنگالہ سے یہ نو وارد ایسے مسحور ہوئے کہ پھر یہاں سے مراجعت کا خیال بھی دل میں نہ لا سکے۔ برطانوی حکومت کے زمانے میں بھی یہ شہر حکومت کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔ اور انیسویں صدی نیز بیسویں صدی میں کلکتہ کے بعد صوبہ بنگال کا دوسرا پایہ تخت سمجھا گیا اور اپنی تہذیب و شایستگی کے لئے صوبے کے دوسرے سارے شہروں پر فوقیت کا حامل رہا۔ پٹھانوں، مغلوں کے علاوہ بہت سے ایرانی خاندان یہاں آ کر آباد ہوئے۔ اور آج بھی شیرازی ہاؤس کے افراد اور ان کے محلوں کے آثار جا بجا پُرانے شہر میں موجود ہیں۔

سید محمّد آزاد اور ان کے بڑے بھائی سید محمود آزاد بھی ایک شیرازی خاندان کے چشم و چراغ تھے، جن کی شہرت اردو نظم و نثر میں ایک عرصہ تک رہی اور تاریخ ادب

اُردو میں ان کی کارگذاریاں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ ان کے جد اعلیٰ میر اشرف علی اٹھارہویں صدی کے اواخر میں شیراز سے ہندوستان آئے۔ اور دیکھتے دیکھتے شہر ڈھاکہ کے نامی گرامی شرفاء میں انہوں نے اپنا مقام بنا لیا۔ تاریخ نصرت جنگی کے بیان کے مطابق تین لاکھ بیگھہ اراضی کے مالک تھے، جن کی ماہوار آمدنی اس زمانے میں بیس ہزار روپے تھی۔ میر اشرف علی کا انتقال تقریباً ۱۸۲۹ء میں ہوا۔ اور موجودہ ڈھاکہ یونیورسٹی سائنس بلڈنگ کے احاطے میں مدفون ہوئے۔ یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر آر۔ سی۔ موجمدار نے مزید حفاظت کے لئے احاطہ قبر کے گرد تاروں کا جال بنوا دیا۔

میر اشرف علی کے دو لڑکے تھے سید علی مہدی عرف بڑے خان اور سید مہدی علی عرف چھوٹے خان، چونکہ ان دونوں نے برما کی لڑائی میں حکومتِ برطانیہ کی امداد ایک بہت بڑی رقم سے کی تھی اس لئے دونوں "خان بہادر" کے خطاب سے نوازے گئے۔ ضلع پترہ کے مراد نگر تھانہ میں ان کا عالی شان محل تھا اور وہاں ان کی بڑی جائداد تھی۔ قضا کار مہدی علی خان دریا میں ڈوب کر فوت ہو گئے۔ اور ان کے بعد ان کے بڑے بھائی سید علی مہدی کے لڑکے سید اسدالدین حیدر تنہا جائداد کے وارث ٹھہرے۔ حکومت کے لگان ادا نہ کرنے کی وجہ سے ان کے عہد میں ساری خاندانی جائداد عام نیلام میں فروخت کر دی گئی۔

سید اسدالدین کا انتقال ۱۸۵۰ء میں ہوا، ہیبت نگر، کشور گنج، میمن سنگھ کے دیوان لقب رکھنے والے خاندان سے ازدواجی تعلقات رکھتے تھے۔

سید احمد عرف بڑے سید، محمود عرف منجھلے سید اور سید محمد عرف ننھے سید، تینوں انھیں سید اسدالدین حیدر کے چشم و چراغ تھے اور ڈھاکہ کے نامی گرامی شرفاء میں شمار ہوتے تھے۔ ان میں سید احمد کا انتقال سب سے پہلے ہوا۔

سید محمود اردو اور فارسی شاعری میں بڑی شہرت کو پہنچے ان کا تخلص آزاد تھا۔ ان کا دیوان کہا جاتا ہے کہ زیورِ طبع سے آراستہ ہوا۔ البتہ راقم کو اس کے دیکھنے

کا اتفاق کبھی نہیں ہُوا۔ جن دنوں بنگال کے مایۂ ناز مشہور شاعر عبدالغفور خان نسّاخ جن کے نام غالب کے خطوط اردوئے معلیٰ میں محفوظ ہیں، ڈھاکہ میں ڈپٹی کلکٹر تھے تو شعر وسخن کی نشستیں ہوتی تھیں۔ نسّاخ کی تقریظ سید محمود آزاد کی لکھی ہوئی فارسی زبان میں ہمارے آگے ہے اور ان کی مثنوی نیز تاریخی مواد سے ان کی قادر الکلامی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سید محمود بے اولاد تھے۔ وفات ڈھاکہ میں ۱۹۰۷ء میں ہوئی۔

نئے سید سید محمد آزاد اُردو نثر نگاری کے ساتھ ساتھ طنز ومزاح، شوخی وظرافت میں ایک خاص رتبے کے مالک تھے۔ ان کی ادبی زندگی کے کارنامے ۱۸۷۴ء سے شروع ہوتے ہیں اور ان کے مضامین آگرہ اخبار، مشیر قیصر، اودھ پنچ وغیرہ اخبارات ورسائل میں شائع ہوتے رہے۔ ان کا ناول نوابی دربار ۱۸۷۸ء میں شائع ہوا، جس میں مذاق کے پیرایہ میں پرانے رنگ کے فاقہ مست نوابوں کا خاکہ اڑایا گیا ہے۔ یہ ناول عوام میں بہت مقبول ہوا۔ "لوفر کلب" ان کی دوسری کتاب ہے، ان کے مزاحیہ مقالات کا مجموعہ پروفیسر عبدالغفور خان شہباز نے خیالاتِ آزاد کے نام سے شائع کیا تھا۔ آپ کی کتاب موسوم بہ نئی لغت ظریفانہ رنگ کی مقفیٰ نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

نواب سید محمد آزاد نے ابتدائی تعلیم آغا احمد علی اصفہانی سے حاصل کی تھی۔ آغا احمد علی وہی شخص ہیں جن سے مرزا غالب سے "برہان قاطع" کے بارے میں معرکے رہے ہیں۔ انگریزی پرائیویٹ پڑھی اور اس زبان میں ان کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ اوّل اوّل سب رجسٹراری سے ملازمت کا آغاز کیا۔ اور اسی لائن میں ترقی کرتے کرتے انسپکٹر جنرل رجسٹریشن کے معزز عہدہ تک پہنچے۔ ایک مدت تک پٹنہ باڑھ اور مظفر پور میں ڈپٹی مجسٹریٹ کے عہدہ پر فائز رہے۔ یہی زمانہ ہوگا جب کہ ان کے تعلقات پروفیسر عبدالغفور خان شہباز سے ہوئے ہوں گے۔

پروفیسر شہباز اُردو نظم ونثر پر بڑی اچھی قدرت رکھتے تھے۔ اور نظیر اکبرآبادی کے متخصصین میں تھے۔ خیالاتِ آزاد کا مقدمہ اور سوانح محمد آزاد کا مقدمہ آپ نے لکھا۔ غلطی سے بعض مورخین ادب اُردو نے خیالاتِ آزاد کو مشہور ادیب مولوی محمد حسین آزاد

صاحب آبِ حیات کی طرف منسوب کیا ہے جو سراسر غلط ہے۔

سید محمد آزاد کی نواسی بیگم شائستہ اکرام اللہ کے بیان کے مطابق نواب سید محمد آزاد کلکتہ میں مقیم تھے تو بنگال کے سرسید نواب بہادر عبداللطیف سی آئی ای کی قدر دان نگاہوں نے ان کو اپنا لیا۔ چنانچہ ان کی پہلی بیوی کے فوت ہو جانے پر نواب صاحب کی صاحبزادی سے دوسری شادی ہوئی اور پانچ لڑکے اور دو لڑکیاں گھر کی زینت بنیں۔ بڑے صاحب زادے سید علی اشرف ڈپٹی مجسٹریٹ کی حیثیت سے بڑی شہرت کے مالک ہوئے۔ سید علی اشرف کی پوتی مرحوم فضل الرحمٰن سابق وزیر تعلیم حکومت پاکستان سے بیاہی تھیں۔ دوسرے لڑکے سید علی مہدی سپرنٹنڈنٹ محکمہ ڈاک کے عہدے پر فائز ہوئے۔ تیسرے لڑکے سید علی حسن کے صاحب زادے سید اختر حسن ریٹائرڈ انکم ٹیکس آفیسر مغربی بنگال میں ہیں، چوتھے لڑکے سید علی احمد اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ پولیس سے ریٹائر ہو کر ڈھاکہ میں مقیم ہوئے، جہاں ۷ ستمبر ۱۹۶۵ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔ پانچویں لڑکے سید حسن مشہور سیاسی لیڈر آتش بیان مقرر تھے۔ ان کا انتقال قاہرہ میں ہوا، یہ ہندوستان کے مصر میں اولین سفیر مقرر ہوئے تھے اور مشہور قومی روزنامہ "انڈیپنڈنٹ" کے ایڈیٹر تھے۔

صاحبزادیوں میں ایک شیر بنگال مرحوم ابوالقاسم فضل الحق سے بیاہی تھیں، جن کا انتقال شوہر کے عین حیات ہو گیا تھا اور دوسری صاحبزادی سرحسان سہروردی سابق وائس چانسلر کلکتہ یونیورسٹی سے بیاہی تھیں جن کی صاحب زادی لیڈی شائستہ اکرام اللہ ہیں جو پاکستان کی مشاہیر خواتین میں سے ہیں۔ اور جو المغرب مراکش میں پاکستانی سفیر رہ چکی ہیں۔ اکتوبر ۱۹۶۴ء میں جن دنوں آپ نے سفارت کا چارج لیا تھا ان دنوں حسن اتفاق سے یہ حقیر، نادر عربی مخطوطات کی تلاش میں رباط پہنچا ہوا تھا اور وہیں ان سے ملاقات کا موقعہ ملا۔ بیگم صاحبہ کو اپنے ملک قوم اور خصوصاً زبان اُردو سے جس قدر والہانہ شغف ہے اس کا تھوڑا بہت اندازہ ایک دو ملاقاتوں کے موقعہ پر اثناء گفتگو میں ہوا۔ ان کے دادا مولانا حمید اللہ

العبیدی سہروردی بڑے جلیل القدر، میدنی پور کے رئیس تھے اور قدیم ڈھاکہ مدرسہ کے پرنسپل تھے۔ مولانا کا فارسی دیوان ان کی فارسی زبان پر بے پناہ قدرت کا شاھد ہے۔

نواب سید محمد آزاد کو بھی فارسی سے شغف تھا اور اوّل اوّل ایک فارسی اخبار "دوربین" میں فارسی زبان میں مضامین لکھتے تھے۔ آپ کی علمی اور انتظامی خدمات کی بنا پر حکومت برطانیہ کی طرف سے "امپیریل سروس آرڈر" (آئی۔ایس۔او) کا اعزازی نشان آپ کو عطا ہوا۔ آپ نے بنگال کونسل میں دو دفعہ کرسیٔ ممبری کو زینت بخشی۔ آپ انگلستان بھی گئے۔ وہاں سے جو خطوط آپ نے اپنے خاص طرز نگارش میں بھیجے ہیں وہ نہایت دلچسپ ہیں۔

سنہ ۱۹۱۲ء میں آپ سرکاری ملازمت سے کنارہ کش ہوئے اور کلکتہ میں اقامت پذیر ہوئے۔ آپ کی نواسی بیگم شائستہ اکرام اللہ نے ان کی قدامت پرستی اور گھر کے ماحول اور تہذیب و ثقافت کی عکاسی اپنی خود نوشت سوانح عمری "پردہ سے پارلیمنٹ تک" (FOOM PARDAH TO PARLIAMENT) میں اپنے مخصوص انداز میں کی ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز تک سرحسان سہروردی جیسے روشن خیال ماہرین تعلیم کے علمی خانوادے میں قدیم اسلامی تہذیب کی اچھی خاصی جھلک جیسا کہ کتاب مذکور سے ظاہر ہے موجود تھی۔ بزرگوں کا رعب و داب، چھوٹوں سے محبت اور ان کی تربیت کا بیحد خیال، سب باتوں کی تفصیل اس کتاب میں مذکور ہے آج جب کہ آزاد روی کا دور ہے ان باتوں کی قدر کہاں؟

افسوس ہے کہ اس وقت سید محمد آزاد کے طرز نگارش کا کوئی نمونہ پیش کرنے سے راقم عاجز ہے کہ باوجود تلاش اودھ پنچ کا انتخاب یا خیالات آزاد کا کوئی نسخہ بسہولت دستیاب نہ ہو سکا، بچپن میں یہ دونوں کتابیں مطالعہ میں رہ چکی ہیں اور اس لئے ان کی نثر نگاری پر مختصر سا تبصرہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی تحریر میں زبان اور کے چٹخارے کے علاوہ طنز و مزاح کا بڑا عنصر تھا جو پڑھنے والوں کو دعوت

فکر کے ساتھ ان کے لئے فرحت و انبساط کے سامان بھی بہم پہنچاتا تھا اور یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اپنی تحریر میں ہمیشہ تجدد پسندی پر بڑی کڑی نکتہ چینی کرتے تھے۔ جہاں تک ان کے لندن کے خطوط کا عنوان یاد آتا ہے "نئی روشنی کا نامہ و پیام" تجدد پسندوں کی دلچسپی کا مرکز تھا۔ اسی طرح "نئی روشنی کی ڈکشنری" کا سلسلہ بھی پسندیدگی کے ساتھ پڑھا جاتا تھا۔

انتخاب اودھ پنچ میں سید محمد آزاد کی تصویر بھی موجود ہے۔ جس سے رئیسانہ رعب و داب ظاہر ہے۔

یہ کہنا حقیقت سے بعید نہیں کہ بنگال و بہار میں مسلمانوں میں اسلامی تعلیم کی روح پھونکنے اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی آبیاری میں نواب سید محمد آزاد اپنے بزرگ نواب عبداللطیف کی مساعی میں بڑی حد تک شریک رہے۔

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

شاہ ولی اللہؒ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر بقاؔ

<u>اجتہاد کی حقیقت</u>:- لفظ "اجتہاد" "جہد" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور مشقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق میں سعی بلیغ کرنا جو مشقت اور کلفت کو مستلزم ہو۔[۱]

اصولیین کی اصطلاح کے مطابق اجتہاد کی تعریف یہ ہے:

"استفراغ الفقیہ الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی۔"[۲]

۱- آمدی۔ ج ۳ ص ۱۳۹۔

۲- مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۲۸۹، تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴
اس تعریف میں استفراغ الوسع کی قید اس لئے ہے کہ اگر سعی تمام نہ کی تو وہ اجتہاد معتبر نہ ہوگا۔ (التقریر ج ۳ ص ۱۹۱)
فقیہ کی قید اس لئے ہے کہ اگر غیر فقیہ مثلاً کوئی نحوی یا متکلم اس طرح کی کوشش کرے تو اسے اصطلاحی اجتہاد نہ کہیں گے۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴، التقریر ج ۳ ص ۱۹۱)۔
تحصیل ظن کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے تحصیلِ علم کی کوشش کی مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر کسی نص کی جستجو کی اور نص اسے مل گیا تو یہ اجتہاد نہ کہلائے گا (التقریر ج ۳ ص ۱۹۱، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۴)۔ قاضی عضد لکھتے ہیں کہ تحصیل ظن کی قید اس لئے ہے کہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوتا۔ (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۹)۔
حکم شرعی کی قید اس لئے ہے کہ عقلی حسی اور عرفی وغیرہ حکم کی جستجو کو (باقی اگلے صفحہ پر)

شاہ صاحب نے اصطلاحی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے :۔

حقیقة الاجتہاد ، علی ما یفہم من کلام العلماء ، استفراغ الجہد فی ادراک الاحکام الشرعیہ الفرعیة عن ادلتہا التفصیلیة الراجعة کلیاتہا الی اربعة اقسام الکتاب والسنة والاجماع والقیاس۔ [۱]

(بقیہ حاشیہ) اجتہاد نہیں کہتے ۔ (التقریر وکشف بزدوی حوالہ جات سابقہ)۔

اجتہاد کی مزید تعریفات جو کتب اصول میں مذکور ہیں ۔ ان میں اہم اختلاف یہ ہے کہ بعض میں تحصیل ظن کی قید ہے بعض میں یہ قید نہیں۔

جو لوگ تحصیل ظن کی قید لگاتے ہیں ، ان کے نزدیک تحصیل علم اجتہاد نہیں کہلاتا ، اور جو لوگ یہ قید نہیں لگاتے ان کے نزدیک جس طرح تحصیل ظن اجتہاد ہے اسی طرح تحصیل علم بھی اجتہاد ہی ہے ۔ چنانچہ بیضاوی کی تعریف کے متعلق جس میں تحصیل ظن کی قید نہیں ۔ اسنوی کہتے ہیں :

وترکہا اعم من ان یکون علی سبیل القطع او الظن (شرح منہاج ج ۳ ص ۱۴۹)

اور یہی بات ابن السبکی کہتے ہیں کہ :

وترکہا اعم من کونہ علی سبیل القطع او الظن ، ھذا مدلول لفظہ (ابہاج ج ۲ ص ۱۶۸) ۔ چونکہ خود ابن السبکی جمع الجوامع میں تحصیل ظن کی قید لگاتے ہیں (جمع ج ۲ ص ۱۴۹) ۔ اسی لئے انہوں نے یہاں " ھذا مدلول لفظہ " کے الفاظ بڑھائے ہیں ۔ علامہ ابن ہمام بھی یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد جس طرح ظنیات میں ہوتا ہے قطعیات میں بھی ہوتا ہے ۔ (تحریر ۔ ص ۵۲۳)

۱ ۔ عقد ص ۶ ۔ ادلہ تفصیلیہ ان تفصیلی دلائل کو کہتے ہیں جن میں سے ہر دلیل ایک معین حکم کو بتاتی ہے مثلاً (اقیموا الصلوٰۃ) یا (لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق) اور ادلہ اجمالیہ ان کلی قواعد کو کہتے ہیں جن سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے ۔ مثلاً ——— الاصل فی الاشیاء الاباحة وغیرہ (اصول تشریع اسلامی ص ۳ ، ۴) ۔

شاہ صاحب نے اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ تمام لوگ جو اس قید کا ذکر نہیں کرتے، اس قید کو مقدر مانتے ہیں۔ کیوں کہ سب کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ کسی دوسرے فن کے آدمی کی اپنے فن میں سعی تمام کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

البتہ اس تعریف میں جس قید کے نہ ہونے سے نظریاتی اختلاف واقع ہو جاتا ہے وہ تحصیل ظن کی قید ہے شاہ صاحب نے مطلقاً ادراک کہا ہے جو تحصیل ظن اور تحصیل علم دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ادراک میں ظن کی قید نہیں، بلکہ اگر یہ ادراک بطریق علم قطع ہو تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔ [۱]

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے کیوں کہ ایک موقع پر اجتہاد کے اصل معنی بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

" و اصل معنی اجتہاد آنست کہ جملہ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد بادلہ تفصیلیہ ازکتاب و سنت و اجماع وقیاس و ہر حکم منوط بدلیل او شناختہ باشد و ظن قوی بہماں دلیل حاصل کردہ" [۲]

گویا اجتہاد کے بعد جو چیز مجتہد کو حاصل ہوتی ہے وہ دلیل سے اس حکم کے ثبوت کا ظن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب اجتہاد کی تعریف میں تحصیل ظن کی قید کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگرچہ فقیہ کی قید کی طرح تحصیل ظن کی قید کا بھی انہوں نے ذکر نہیں کیا۔

<u>اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج</u>:۔ شاہ صاحب نے اپنی پہلی تعریف پر حسب ذیل تفریعات کی ہیں:۔

۱۔ متعلقہ تفصیل حاشیہ صفحہ گزشتہ میں گزر چکی ہے۔ (۲)۔ انالہ ج ۱ ص ۴۔

۱۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صرف کسی ایسے مسئلہ کے ادراک کے لئے کوشش کی جائے جس پر علماء سلف میں سے کسی نے گفتگو نہ کی ہو بلکہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حکم کے ادراک میں سعی تمام صرف کرتا ہے جس میں علماء سلف گفتگو کر چکے ہوں، تو خواہ اس کا ادراک علماء سلف کے موافق ہو یا مخالف، اجتہاد ہی کہے گا۔ [۱]

۲۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جن مسائل میں کوشش کی جا رہی ہے، ان مسائل کی صورت اور ان کے تفصیلی دلائل پہلے کسی نے بیان نہ کئے ہوں، خود اپنے دماغ سے بغیر کسی کی اعانت کے، دلائل سے ان کا حکم معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کوشش میں اگر علماء سلف میں سے کسی کی اعانت بھی حاصل ہو جاتی ہے، تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔ [۲]

یہ بات شاہ صاحب نے مقدمہ مصفیٰ میں بھی لکھی ہے۔ [۳]

اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید:- سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اس موقع پر شاہ صاحب نے دو حسب ذیل فاسد گمانوں کی تردید بھی کی ہے۔

۱۔ اگر کوئی شخص ہر حکم کی دلیل بھی جانتا ہے، اس دلیل سے اس کا قلب مطمئن بھی ہے اور وہ جو کچھ کہہ رہا ہے علیٰ وجہ البصیرۃ کہہ رہا ہے لیکن اکثر مسائل میں وہ اپنے شیخ کی موافقت کرتا ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجتہد نہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ گمان فاسد ہے۔ [۴]

۲۔ اسی طرح پہلے گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد کا وجود نہیں۔ شاہ صاحب اسے بھی ایک گمان فاسد اور بناء فاسد

۱۔ عقد۔ ص ۶۔

۲۔ ایضاً۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: "حصول الامارۃ بطریق الاخذ والتعلم عن المجتہد لا ینافی الاجتہاد"۔ (حاشیہ علیٰ شرح عقد۔ ج ۲ ص ۲۹۱)۔

۳۔ ص ۱۱۔

(۴)۔ ایضاً۔ ص ۹۔

علیٰ الفاسد قرار دیتے ہیں۔ [1]

شاہ صاحب کو اس تفریع و تحدید کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ اس کے بارے میں صحیح صورت حال تو آئندہ معلوم ہوگی۔ جہاں اس پر گفتگو کی جائے گی کہ مجتہدین کے اقسام کیا ہیں۔ اور یہ کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد کے وجود سے خالی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اجمالی طور پر یہاں اتنا اشارہ ضروری ہے کہ شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس تعریف سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ تعریف صرف مجتہد مطلق مستقل کے اجتہاد پر صادق آتی ہے بلکہ یہ تعریف اس اجتہاد پر بھی صادق آتی ہے جو اس سے کم درجہ کے مجتہدین کا اجتہاد ہوتا ہے اور ان مجتہدین مطلق مستقل سے کم درجہ کے مجتہدین کا وجود بقول شاہ صاحب ہر زمانہ میں ضروری ہے۔

مجتہدین کے اقسام:۔ مجتہدین کی کتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام کیا ہیں، اس سلسلہ میں حنفی اور شافعی علماء میں ایک گونہ اختلاف ہے۔ ابن الکمال الوزیر (م ۹۴۰ھ) نے اپنے ایک مختصر رسالہ "طبقات الفقہاء" میں فقہاء کو حسب ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے:۔

(۱)۔ مجتہدین فی الشرع۔ (۲)۔ مجتہدین فی المذہب۔ (۳)۔ مجتہدین فی المسائل۔

(۴)۔ مقلدین میں سے اصحاب تخریج۔ (۵)۔ مقلدین میں سے اصحاب ترجیح۔

(۶)۔ مقلدین میں سے وہ لوگ جو اقوی، قوی اور ضعیف اور ظاہر الروایت اور روایت نادرہ میں تمیز کر سکیں۔

(۷)۔ مقلدین میں سے وہ لوگ جو مذکورہ امور میں سے کسی چیز پر قادر نہیں۔ [2]

احناف میں عام طور پر یہی تقسیم مشہور ہے چنانچہ ابن عابدین نے "عقود الرسم المفتی" [3] اور "رد المختار" [4] میں اور طاش کبری زادہ نے "طبقات الفقہاء" [5] میں اسی کو اختیار کیا ہے وغیرہ۔

۱۔ مصفیٰ۔

۲۔ طبقات الفقہاء، منقول در حسن التقاضی از زاہد الکوثری۔ حاشیہ ص ۲۵۔

۳۔ ص ۱۱-۱۲۔ (۴)۔ ج ۱ ص ۵۵۔ (۵) ص ۷-۱۰۔

ابن الکمال نے ان سات طبقات میں سے پہلے تین طبقات کو مجتہدین میں سے شمار کیا ہے باقی چار کو مقلدین میں سے۔

رافعی اور نووی نے مجتہدین کی حسب ذیل اقسام[1] لکھی ہیں:۔

(۱)۔مجتہد مستقل (۲)۔مجتہد مطلق منتسب (۳)۔مجتہد فی المذہب (۴)۔مجتہد فی الفتیا یا متبحر

۱۔ اس موقع پر دو باتوں پر غور کر لینا مناسب ہوگا۔ ایک یہ کہ کیا مجتہدین کی ترتیب میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی حقیقی فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ مجتہدین صرف تین قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ ابن الکمال نے کہا یا چار قسم کے جیسا کہ شوافع اور ان کی اتباع میں شاہ صاحب کہتے ہیں:۔

واقعہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں ترتیبوں میں ناموں اور اصطلاحات کے فرق کے سوا کوئی فرق ہی نہیں کہ ایک کے اچھے ہونے اور دوسری کے اچھے نہ ہونے کا سوال پیدا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کام کے اعتبار سے مجتہدین کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے۔

۱۔ جو تاسیس اصول کرے اور تمام ابواب شرع میں مجتہد ہو۔ (عقد، ص ۱۰، الانصاف ص ۱۷)۔

۲۔ جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو۔ اور تمام فروع شرع میں مجتہد ہو۔ (الانصاف ص ۴۷، ابو زہرہ اصول فقہ، ص ۳۸۲)۔ (۳)۔ جو اصول و نصوص میں اپنے امام کا مقلد ہو، اور جس مسئلہ میں امام کا نص نہ ہو اس میں امام کے نصوص سے اس کے اصول کے مطابق تخریج کرے (عقد، ص ۱۱)

کام کے اعتبار سے مجتہدین کی ان تین قسموں پر احناف و شوافع دونوں کا اتفاق ہے البتہ بعض شوافع اور ان کی پیروی میں شاہ صاحب بھی مجتہد کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں یعنی (۴) جو اپنے امام کے مذہب میں تبحر ہو، متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے اور اصول نصوص اور جمہور اصحاب کی متفقہ تخریجات میں اپنے مذہب کا پابند ہو۔ (عقد، ص ۱۱، ۴۷)۔

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الشرع کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل ــ دوسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق منتسب ــ تیسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المسائل یا صاحب تخریج (من المجتہدین) کہا جاتا ہے اور شوافع کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فی المذہب[1]۔

شوافع میں عام طور سے اسی تقسیم کو شہرت حاصل ہے۔[2]

شاہ صاحب نے مجتہدین کی تقسیم میں احناف کی بجائے شوافع کا طریق اختیار کیا ہے چنانچہ

(بقیہ حاشیہ) اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب اور چوتھی قسم کو قطع نظر اس کے کہ وہ مجتہد ہے یا مقلد، احناف کی اصطلاح کے مطابق صاحب ترجیح کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ معلوم ہُوا کہ احناف اور شوافع کی ترتیب میں جو فرق بھی نظر آتا ہے وہ حقیقی فرق نہیں بلکہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ اور جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے یعنی یہ کہ مجتہدین تین قسم کے ہوتے ہیں یا چار قسم کے اس سلسلہ میں حق صرف وہ معلوم ہوتا ہے جو ابن الکمال یا ابن حجر نے کہا ہے کہ مجتہدین کی صرف تین قسمیں ہیں۔ باقی رہا مجتہد فی الفتیا یا صاحب ترجیح۔ اسے مجتہد شمار نہیں کیا جانا چاہیئے اس لئے کہ متعارض روایات میں ترجیح جو اس کا اصل کام ہے کسی حکم شرعی کا ادراک و استنباط نہیں جسے اصطلاحی اجتہاد کہا جاتا ہے۔ استاد ابوزہرہ نے بھی صاحب ترجیح کو مجتہد ماننے میں تامل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اسے مجتہد کہا جا سکتا ہے تو صرف اس اعتبار سے کہ اسے ترجیح میں اجتہاد حاصل ہوتا ہے۔ (اصولِ فقہ۔ ص ۳۸۲)۔ لیکن ظاہر ہے ترجیح میں اجتہاد کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔ شاہ صاحب نے جہاں مجتہدین کی اقسام بتائی ہیں وہاں تو مجتہد فی الفتیا کو مجتہد بتایا ہے لیکن جہاں مجتہدین کے کاموں کو مثالوں کے ذریعے سمجھایا ہے وہاں صرف پہلے تین مجتہدین کا ذکر ہے اس کا ذکر ہی نہیں۔ (الانصاف۔ ص ۴۷، ۶۷)۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی حقیقتاً مجتہد نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

۱۔ عقد، ص ۱۰-۱۱۔

۲۔ بعض شوافع مثلاً ابن السبکی نے جمع (ص ۳۸۵، ۳۸۶) میں اور زکریا نے لب الاصول (...) میں مجتہدین کی صرف تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ یہ شاید اس لئے کہ مجتہد مطلق مستقل اور منتسب دونوں کو شامل ہے۔

نووی اور رافعی ہی کے حوالے سے مجتہدین کی مذکورہ چار قسمیں لکھی ہیں۔ [1]

مثالوں کے ذریعے مجتہدین کے کاموں کی تفہیم:۔ شاہ صاحب نے دو مثالوں کے ذریعے مجتہدین کے اس فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آج جو شخص طبابت کرے، وہ یا تو (براہِ راست) اس طرح کرے گا جس طرح یونان و ہند کے اطباء نے کیا۔ ایسا شخص مجتہد مستقل کے مقام میں ہوگا یعنی اسی طرح مجتہد مستقل، جس طرح یونان و ہند کے پہلے اطباء تھے۔

پھر اگر اس طبیب نے ادویہ کے خواص، امراض کی نوعیت اور اشربہ اور معاجین کی ترکیب کی کیفیت اپنی عقل سے اس طرح جان لی کہ اگرچہ اسے ان امور میں سابق اطباء کی تنبیہ سے تنبہ ہوا، لیکن اس نے بغیر تقلید کے ان چیزوں کو یقین کے ساتھ جان لیا اور اسے اس پر قدرت ہوگئی کہ جیسا انہوں نے کیا تھا، یہ بھی کر سکے، اس کے ساتھ ہی وہ عقاقیر کے ان خواص کو بھی جان لے جن پر اس سے قبل گفتگو نہ کی گئی تھی اور امراض کے اسباب، ان کی علامات اور ان کے علاج اس طرح بیان کرے کہ سابقین نے بیان نہ کئے ہوں اور بعض امور میں سابقین کی مخالفت کرے خواہ یہ مخالفت کم ہو یا زیادہ، تو اس کا درجہ مجتہد مطلق منتسب کا درجہ ہوگا۔

اور اگر وہ ان چیزوں کو، یقین کامل کے بغیر سابقین سے بعینہٖ قبول کرے، اور اس زمانہ کے اکثر اطباء کی طرح اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ سابقین کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق اشربہ اور معاجین تیار کرتا رہے تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح جو شخص اس زمانہ میں شعر کہے، وہ یا تو اشعار عرب کی اتباع کرے گا

۱۔ عقد۔ ص ۱۰، ۱۱۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کے اقسام، ان کے کام اور ان کی شرائط کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ بغوی، نووی، رافعی، غزالی اور انوار کے حوالہ سے لکھا ہے اور ان کے طول طویل اقتباسات نقل کئے ہیں۔ گویا شاہ صاحب کو جس کی جس بات سے اتفاق تھا اسے اپنی کتابوں میں نقل کر دیا۔

اور ان کے اوزان و قوافی اور ان کے قصائد کا اسلوب اختیار کرے گا یا وہ اشعار عجم کی اتباع کرے گا۔ عرب و عجم کے یہ شعراء مجتہد مستقل کی طرح ہیں۔

پھر اگر یہ شاعر، غزل، تشبیب، مدح، ہجو اور وعظ کی انواع میں اختراع بھی کرے اور استعارات اور بدائع وغیرہ کا استعمال بھی ایسے حیرت انگیز طریقے سے کرے کہ سابقین نے نہ کیا ہو بلکہ سابقوں کے بعض صنائع سے متنبہ ہو کر وہ نظیر کو نظیر پہ حمل، اور ایک کو دوسرے پہ قیاس کرے اور اسے اس پہ قدرت ہو کہ کوئی ایسی بحر بھی ایجاد کرے جس میں کسی نے اس سے پہلے اشعار نہ کہے ہوں، یا کوئی جدید اسلوب اختیار کرے مثلاً مثنوی اور رباعی کا نظم اور ردیف یعنی اس کلمہ نامہ کی رعایت جو قافیہ کے بعد ہر شعر میں مکرر ہوتا ہے۔ وہ عربی اشعار میں یہ تمام باتیں کرنے لگے تو وہ مجتہد مطلق منتسب کے درجہ میں ہوگا۔ اور اگر وہ مخترع نہ ہو، صرف ان کے طریقہ کی پیروی کرتا ہو تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔[1]

<u>مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط</u>:- جو لوگ اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں، ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔

(۱)۔کتاب (۲)۔ سنت (۳)۔اجماع (۴)۔ قیاس (۵)۔ علم عربیت۔

شاہ صاحب نے بھی بغوی کے حوالہ سے ان پانچ چیزوں کا علم مجتہد مطلق کے لئے ضروری قرار دیا ہے[2]۔البتہ اجماع کے بجائے" علم اقاویل سلف" لکھا ہے۔

اجماع چونکہ" علم اقاویل سلف" کا ایک جزء ہے اس لئے اتنا تو معلوم ہوگیا کہ اجماع کی شرطیت سے شاہ صاحب کو بھی انکار نہیں۔

باقی تفصیلی گفتگو اجماع کی بحث میں کی جائے گی۔

۱۔ الانصاف۔ ص ۷۴ - ۷۶۔ ۲۔ عقد۔ ص ۷ - ۸۔

التربیۃ فی الاسلام

تحریر :- الشیخ محمد رضا الشبیبی ☆ ترجمہ :- سید محمد کبیر احمد مظہر ایم اے

قومی تعلیم و تربیت کے بارے میں عالم اسلام کی مساعی عرصہ دراز سے اب تک مختلف قسم کے نظاموں کے ذریعہ جاری رہی ہیں۔ ان میں سے بعض نظام قدیم اور جامد ہیں، جو اس دور کے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں اور ترقی پسندانہ مقاصد کو پورا نہیں کرتے۔ بعض نظام جدید ہیں جن میں ہم نے حرف بحرف مغرب کی تقلید کی ہے اور بعض نظام ان دونوں کے بین بین ہیں۔ کئی اسلامی ممالک نے بدیسی نظاموں کو اس طرح من وعن قبول کر لیا ہے کہ اب ان کی قومی تربیت اور کردار سازی میں، اپنے ماضی سے ان کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہا۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ مغربی یونیورسٹیوں میں تعلیم پانے والے ہمارے نوجوان جب مشرقی ممالک میں واپس آتے ہیں تو ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ملک کی نسبت بیرونی ممالک کے متعلق زیادہ وسیع معلومات رکھتے ہیں۔ انہیں اپنی ملی تاریخ کی نسبت دیگر اقوام کی تاریخ پر زیادہ عبور ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے ہم وطن افسروں کے ماتحت کام کرنے کی نسبت بیرونی سرپرستی میں ملازمت کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔

اس میدان میں مسلمانوں کی مساعی کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگانے میں مغرب کے بعض مفکرین نے فاش غلطیاں کی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ قوم نقالوں کی ایک جماعت ہے۔ لہٰذا اس کے ہاں ندرت فکر و عمل کی تلاش بے سود ہے۔ انہیں یہ وہم لاحق ہو گیا ہے کہ مسلمانوں کا قدیم نظام تعلیم نئے برگ و بار پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا۔ چونکہ اس کا دار و مدار تمام تر حفظ اور اعادہ پہ ہے۔ اس لئے یہ نظام جدید فکر و نظر کے مطابق ہمیں کوئی نئی چیز نہیں دے سکتا۔

اس مضمون میں ہمارا مقصد ان باطل خیالات کی لغویت کو ظاہر کرنا ہے اور ان عظیم مساعی کا دفاع کرنا ہے جو ہمارے پیشرو تربیت کاروں نے نوجوانوں میں اعلیٰ اخلاقی اصول کی آبیاری اور بلند افکار کی پرورش کے لئے کیں۔ اس وجہ سے اس بحث کا ایک متوازن تاریخی جائزے کی صورت اختیار کر لینا

زیادہ قرین قیاس ہے۔ لیکن یہ جائزہ قدیم مشرق و مغرب کے ہر دو حصوں میں تعلیم و تربیت کے مختلف نظاموں اور طریقوں کے باہمی موازنہ سے خالی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس وقت کے عالم اسلام میں تعلیم و تربیت کے اسالیب یکساں نہ تھے۔ بلکہ ان میں کثیر اختلافات موجود تھے۔ جن کی وجہ سے مشرقی اور مغربی اسالیب میں امتیاز کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مگر یہ اختلافات بھی اکثر اوقات اساسی نہ تھے۔ اس لئے تربیت کے ان نظاموں میں اگر ایک طرف عملیت و واقعیت کے پہلو نمایاں تھے تو دوسری طرف نظریت و مثالیت کو بھی پیش نظر رکھا گیا تھا۔ اور اگر ایک طرف ابتدائی درجات میں روزمرہ زندگی کی ضروری تعلیم کا لحاظ رکھا گیا تھا تو دوسری طرف انتہائی جماعتوں میں وسیع اور دقیق علمی مباحث کو بھی اہمیت دی گئی تھی۔

اسلام کی عظمت کا تاج محل ——— جس تعلیم کی بنیادوں پر استوار ہوا، وہ اسلامی تعلیم تھی۔ اور مسلمان ماہرین تعلیم کے فیض سے اس کے اثرات پوری امت کے دلوں میں راسخ ہو گئے تھے۔ وہ صدق مقال، اخلاص عمل اور استقامت کے بارے میں لوگوں کا محاسبہ و مواخذہ کیا کرتے تھے۔ اور انہیں مردانگی، ضبط نفس اور عوامی بہبود کے لئے باہمی تعاون اور اتفاق کی طرف دعوت دیتے تھے۔ انہوں نے حریت و مساوات کی قدر و منزلت کو دو بالا کر دیا اور اس شعور کی ترویج میں کوشاں رہے کہ نور معرفت سے بہرہ ور ہونا سب سے بڑی خوش نصیبی ہے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ امت مسلمہ کی عظمت کا دبدبہ تمام عالم پر چھا گیا۔ عوام کو قانون سے قلبی رابطہ ہو گیا اور وہ ہر وقت اس کی اطاعت و پیروی پر آمادہ رہنے لگے۔ وہ عند الطلب آزادانہ اظہار رائے کرتے اور بوقت ضرورت جود و سخا میں کمی نہ کرتے۔

دور حاضر کی طرح زمانہ قدیم میں بھی عالم اسلام میں تعلیمی درجات تین ہی تھے :-

(۱)۔ ابتدائی تعلیم۔ (۲)۔ ثانوی تعلیم۔ (۳)۔ جامعہ یا یونیورسٹی کی انتہائی تعلیم۔

ان درجات کے لئے خاص نظام اور تعلیمی طریقے وضع کرنے اور مضامین کے مناسب نصابی کتابوں کے انتخاب میں مقتدر علماء نے ترتیب پر خاص توجہ دی۔ اور اس موضوع پر علمی کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں سے بعض اہل مشرق ہیں جو عراق، شام خراسان اور ماوراء النہر میں پیدا ہوئے۔ اور بعض اہل مغرب[1]

---

[1] یہاں اہل مشرق اور اہل مغرب کی تقسیم موجودہ عام تقسیم سے مختلف ہے۔ اس میں بلاد اسلامیہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جن کے لئے مصنف نے مشارقہ اور مغاربہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (ادارہ)

مصر، اندلس، افریقہ اور مغرب اقصیٰ میں فن تعلیم و تربیت کے ماہرین کے نام سے مشہور و معروف ہوئے۔ قیروان اپنے سنہرے دور میں قرطبہ سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اور دیار مغرب کے طلبہ اکثر تعلیمی غرض سے اسی شہر کو اپنی منزل مقصود بناتے تھے۔ تعلیمی میدان میں ان کے اثرات ایک دوسرے سے مختلف تھے، اور ہر دو کا مزاج و منہاج اپنا اپنا تھا۔

المدرسۃ المغربیۃ :- اس دور میں مسلمان ماہرین تعلیم و تربیت کے بعض تحقیقی رسالے مشرق و مغرب میں قبول عام حاصل کر گئے تو انہیں اسباق کی شکل میں مدون کیا گیا اور ان پر حواشی تحریر کئے گئے۔ چنانچہ ہمارے بعض محققین کی تحقیق کی رو سے بچوں اور نو آموز طلبہ کی ابتدائی اور اساسی تعلیم کے متخصص (SPECIALIST) تربیت کار بلا شبہ اولاً اندلس، قیروان اور افریقہ کے مغربی مدرسہ سے نسبت رکھنے والے ہیں۔ اور اس کے بعد ثانیاً مصری مدرسہ سے تعلق رکھنے والے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی مدرسہ تعلیم بچوں پر انتہائی توجہ دینے میں ممتاز ہے۔ لیکن اس مدرسے پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے — یعنی اس کا سب سے بڑا عیب یہ بتایا جاتا ہے کہ اس کی تمام تر توجہ حفظ اور تکرار پر مرکوز تھی۔ اور بحث و تمحیص اور استقرا پر بہت کم دھیان دیا جاتا تھا۔ نتیجتہً تربیت کا یہ طریقہ لبا اوقات بے ثمر اور بے اثر ثابت ہُوا۔ بحث و تحقیق کے طریقہ پر تربیت کرنے والوں نے مغربی مدرسہ کی اس کمزوری کو بہت محسوس کیا۔ اور اس پر سختی سے گرفت بھی کی۔ انہوں نے اس طریقہ تعلیم پر اہل شرق کے طرز تعلیم کو فضیلت دی ہے۔ جس کی خصوصیات مسائل کے افہام و تفہیم پر زور دینا۔ دقتِ نگاہ۔ انشراح صدر اور وسعت ذہنی ہیں۔

بعض ماہرین نفسیات کی رائے میں کثرت حفظ کے فوائد بھی ہیں۔ کیونکہ عرصہ گذر جانے کے بعد بھی حفظ شدہ اشیاء کے نقوش حواس باطنی پر مرتسم ہو کر باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ نقوش ملکہ سازی میں ایک اہم عامل کا کردار ادا کرتے ہیں، خصوصاً فنونِ ادبیہ کے لئے ملکہ سازی میں بلکہ مجملاً تعمیر ثقافت میں بھی۔ اس بارے میں ابن خلدون کے نظریات نہایت بیش قیمت ہیں۔ کیوں کہ ادب و بلاغت کا ملکہ پیدا کرنے اور نظم و نثر پر عبور حاصل کرنے میں اس کا ایک خاص مذہب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکہ سازی کے لئے قوانین عربیہ مثلاً صرف، نحو، بلاغت اور بیان وغیرہ کافی نہیں۔ بلکہ اس کے حصول کے لئے نظم و نثر سے چیدہ چیدہ کلام بکثرت حفظ کرنا اور اس کے اسالیب کی مشق و ممارست بلا بدی

ہے۔ یہ طریقہ اس طالب علم کے لئے دشوار گزار ہے جس نے اصول و قواعد زبان پر ضرورت سے زیادہ توجہ دی ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بڑے بڑے نحوی، عربی زبان کے ماہر اور قواعد و قوانین میں غرق رہنے والے بسا اوقات کسی مضمون کی ادائیگی کے لئے دو سطریں بھی صحیح نہیں لکھ سکتے۔ اور ضرور غلطی کرتے ہیں۔ یہ قول ابن خلدونؒ کا ہے لیکن اس کی تائید تجربہ سے ہوتی ہے۔

دونوں مناہج کے مابین موازنہ:- اہلِ مغرب نے نوعمر بچوں کی تعلیم و تربیت پر زیادہ توجہ دی۔ اور ابتدائی مراحل تعلیم کے لئے نظام وضع کرنے اور مضامین کے مطابق انتخاب کتب میں اپنی تمام تر مساعی کو صرف کر دیا۔ ان امور پر اگرچہ اہلِ مشرق نے بھی توجہ دی لیکن ان کی یہ توجہ ان کی اس توجہ کی نسبت بہت کم تھی جو انہوں نے یونیورسٹی کے اعلیٰ تعلیمی مراحل کی جانب مبذول کی۔ چنانچہ جامعی تعلیم کی طرف ان کا یہ انہماک بلاشبہ اس سارے دور میں بے مثال اور بے نظیر تھا۔

تیسری صدی ہجری کے مغرب میں ایک نام محمد بن سحنون کا ہے جس نے اپنی مشہور کتاب "آداب المتعلمین" لکھی۔ اور اس کے بعد آنے والے مؤلف نے اس پر حاشیہ چڑھایا۔ اس لئے بچوں کی تعلیم کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں اس کتاب کو اوّلیت حاصل ہے۔ چوتھی صدی ہجری میں القابسی القیروانی نے بھی اسے پڑھا اور اس کی مدد سے اپنی کتاب "الرسالۃ المفصلۃ لاحوال المعلمین والمتعلمین" تالیف کی۔ اس کتاب میں انہوں نے ابن سحنون کی کتاب سے کثیر عبارات اور حوالے نقل کئے ہیں۔ علاوہ ازیں تشریح و تفصیل کی رو سے بھی اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔ چنانچہ ہمارے بعض محققین کی یہ رائے ہے کہ اس پوری صدی میں لکھی جانے والی کتابوں کی نسبت سب سے زیادہ تفصیلات اسی کتاب میں پائی جاتی ہیں۔ اور اسی لئے اس دَور میں تعلیم کو دکاں کے مختلف رائج الوقت مناہج کو سمجھنے کے لئے یہ کتاب بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب اسلامی تربیت کے موضوع پر دیگر سب کتابوں سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ کتاب علوم قرآنیہ اور ان کی تدریس کے بارے میں بصورت سوال و جواب لکھی گئی ہے۔ اور اس میں علوم قرآن کی تدریس کے لئے اہم اضافی علوم کی طرف نشاندہی کرتے ہوئے مختلف مناہج و آراء کا بیان ہے۔ مثلاً، اندلس کے تربیت کار تعلیم قرآن میں شعر و ادب اور کتابت و حساب وغیرہ کے عمل دخل کو باعثِ حرج نہیں سمجھتے تھے۔ حالاں کہ افریقہ و قیروان کے بعض محدثین خصوصاً متقدمین صرف قرآن حکیم پر انحصار کرتے تھے۔ اور اس کی تعلیم ختم کر لینے کے بعد شعر و ادب اور کتابت کی تعلیم کا آغاز

کرتے تھے۔ ابن خلدون نے اس موضوع پر اچھی داد تحقیق دی ہے اور دونوں نقطہ ہائے نظر کا تفصیل سے موازنہ کیا ہے۔ اور آخر میں ابتدائی مراحل میں قرآن حکیم کی تعلیم پر اکتفاء کرنے والوں کے قول کو ترجیح دی ہے۔
چوتھی صدی ہجری میں القابسی القیروانی کے زمانے میں ہی محدث ابن عبدالبر القرطبی نے جامع اشتات العلم و فضلہ" تالیف کی اور اس میں اسلاف محدثین کے طریقے کی پیروی کی۔ حالانکہ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ تربیت میں طریقہ محدثین کے التزام سے ایک قسم کا جمود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس طبقہ کے بعد برھان الدین زرنوجی[1] آئے۔ وہ ماوراء النہر کے رہنے والے ترک تجار میں اور اہل مشرق کے نزدیک تعلیم اطفال میں اپنے طریقے کے امام ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر اپنی کتاب "تعلیم المتعلم و طریق التعلیم" لکھی ہے۔ جس سے ترکیہ کے علاقہ جات ماوراء النہر اور باقی بلاد اسلامیہ کے اساتذہ اور ماہرین تعلیم نے بہت استفادہ کیا۔ زرنوجی نے اس میں متعلمین کے لئے نہایت بیش قیمت ہدایات درج کی ہیں۔ مثلاً :-

"طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ ہر وقت استفادہ کے درپے رہے۔ اس مقصد کے لئے اُسے ہر وقت اپنے پاس قلم دوات وغیرہ رکھنی چاہیئے تاکہ جہاں کوئی علمی بات سنے فوراً قلم بند کرلے۔ چنانچہ داناؤں کا قول ہے :- جو چیز یاد کی گئی بھاگ گئی اور جو بات تحریر کرلی گئی ٹھہر گئی ۔"

شیخ زرنوجی کے حالاتِ زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ اور نہ ہی ہمیں ان کی کوئی مکمل سوانح حیات ملی ہے۔ ہماری نگاہ میں اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کی نفی کرنے میں انتہا تک پہنچ گئے تھے۔ اور عزلت و گمنامی کی طرف حد درجہ مائل تھے۔ ان کا رسالہ استناد نصوص اور طریق تطبیق کی رو سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اپنی رائے کو نظائر و

---

[1] زرنوج۔ یہ نام "زرنوق" یعنی قاف کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ جو ترکستان کی عملداری میں ماوراء النہر کا ایک شہر ہے اور خجند کے ساتھ واقع ہے۔ یاقوت حموی نے معجم البلدان میں اتنا ہی لکھا ہے۔ جب کہ السمعانی نے کتاب الانساب میں اس لفظ کا قطعاً ذکر نہیں کیا۔

شواہد سے مضبوط کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ ان کا حال اس ماہر تربیت جیسا ہے جو مشاہدہ و عمل کے دونوں وسائل سے مدد لینے کا متمنی ہو۔ چنانچہ جب وہ اپنے نظریہ کی تائید کے لئے کسی واقعہ یا حکایت کو مثالاً بیان کرتے ہیں تو ان کی یہ خواہش نمایاں ہو جاتی ہے کہ یہ مثالیں اور نمونے ایک طالب علم اور قاری کو اس رنگ میں متمثل کر دیں جس کے مطابق وہ تعلیم و تربیت کا تانا بانا بُننا چاہتے ہیں۔

غرضیکہ مذکورہ بالا تمام کتب و رسائل میں تعلیم و تربیت کے اسلامی و شرعی طریقوں اور نظاموں کو بیان کیا گیا ہے، اور ساتھ ساتھ مختلف قسم کے پند و نصائح اور اقوال و فوائد کا اضافہ کیا گیا ہے جنہیں اس دَور کے مؤلفین نے بلحاظ وقت ضروری سمجھا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر جزیل عطا کرے۔ ان کے مقاصد نیک تھے اور انہوں نے عصری تقاضوں کے مطابق ہر متعلقہ مسئلے کو اپنے نظامِ تعلیم میں شامل کر کے عوام کی ضرورت کو پورا کر دیا۔

تعلیم و تربیت میں علم نفسیات کی اہمیت مسلّم ہے۔ اس بارے میں ہم بلا خوف تردید یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ نفسِ بشری کے اندرون کے متعلق اس طبقہ کی معلومات ہمہ جہتی تھیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ معلومات وسیع نہ تھیں محدود تھیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تعلیمی مراحل میں درجہ بندی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ طلبہ پر نرمی و شفقت کی نصیحت کرتے ہیں اور ان پر سختی کرنے سے روکتے ہیں۔ ان کا طریقہ تربیت ترہیب کی بجائے ترغیب کے اصولوں پر مبنی ہے۔ اور ان کے ہاں طلبہ کی نگہداشت کے لئے اور ان کی فطری و خداداد صلاحیتوں کو جانچنے کے لئے عمدہ ہدایات موجود ہیں۔

اب دوسری طرف آئیے۔ ہم عالمِ اسلام کے بیدار مغز تربیت کاروں کو تین طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں:۔

۱۔ طبقہ فقہاء و محدثین:۔ اکثر مغربی مربیین اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا نظامِ تعلیم ابہام و تعقید سے پاک اور آسان فہم ہے۔ لیکن صرف نو عمر بچوں کی تعلیم و تربیت تک محدود ہے۔

۲۔ طبقہ نظّار و فلاسفہ:۔ اس طبقہ سے مشرق کے علمائے تربیت منسوب ہیں۔ ان کے بعض طریقے تعقید و اشکال سے خالی نہیں۔

۳ - طبقہ صوفیاء :- ان کے طریقے کثیر ہیں۔ ان میں سے اکثر حضرات اپنے تلامذہ کو خلفائے راشدین کے دستور العمل کو اپنانے کی تاکید کرتے ہیں۔

المدرستہ المشرقیتہ :- مغرب کے علمائے تربیت کے طبقات اور ان کے مذاہب تربیت کی بات ہو چکی۔ اب ہمارے ذمہ مشرق کے علمائے تربیت اور ان کے مذاہب تربیت پر ایک مستقل فصل قائم کرنا باقی رہ گیا ہے۔ مشارقہ سے ہم وہ فلاسفہ، اہلِ نظر اور علمائے تعلیم مراد لیتے ہیں، جن کا مولد و منشا مشرق ہے ـــ جس کا نقطۂ آغاز عراق اور مضافات عراق ہے۔ ہم انشاءاللہ فصل ہذا یا فصل مابعد میں مشرق اور مغرب کے مذاہب تربیت کے مابین چند اہم اختلافات و امتیازات کی نشان دہی کریں گے۔ نیز بتائیں گے کہ مولد و منشا اور ماحول کے وہ کون سے اثرات ہیں جو ان اختلافات کے ظہور کا سبب بنے۔

عراق کے ماحول اور بلاد افریقہ و مغرب کے ماحول میں ایسے امتیازات موجود ہیں جنہیں معمولی نہیں کہا جا سکتا۔ مثلاً خالص اسلامی علوم دیگر بلاد اسلامیہ کی نسبت سب سے پہلے عراق میں مدوّن ہوئے۔ اور خارجی علوم مثلاً فلسفہ، منطق، ریاضی، ہیئت اور نجوم وغیرہ اوّلاً اسی علاقے میں درآمد کئے گئے۔ چنانچہ ان دونوں ثقافتوں کی اصول و تشریح کی کتابیں اوّلاً اسی جگہ معرضِ وجود میں آئیں۔ پھر عراق ہی سے نکل کر یہ علوم تمام دنیا میں منتقل ہوئے۔ اور مختلف علاقے ان کی نشر و اشاعت کا مرکز بن گئے۔ لہٰذا صرف تعلیم و تربیت ہی کا ایک مسئلہ نہیں بلکہ اگر زندگی کے جملہ شعبہ جات میں اہل عراق کا نقطہ نظر دوسروں سے مختلف نظر آئے تو اس پر تعجب نہ ہونا چاہئیے۔ کیونکہ ذرا سے غور و فکر سے واضح ہو جائے گا کہ ان کا یہ باہمی اختلاف اسی قدر ہے جتنا کہ استاد اور شاگرد میں ہوتا ہے۔

دولت عباسیہ کے آغاز کار میں اہل عراق جن علمی و ادبی موضوعات پر تصنیف کے میدان میں دوسروں سے آگے نکل گئے، تعلیم و تربیت بھی انہیں میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ابن مقفع کی کتب مثلاً "الادب الکبیر" "الادب الصغیر" (یہاں لفظ "ادب" بمعنی تربیت ہے) ـــ یا کتب جاحظ مثلاً "البیان والتبیین" کا جائزہ لابدی ہے۔ جاحظ کو پڑھنے والا اس کی اکثر کتابوں میں اساتذہ کے اخبار و لطائف بکثرت دیکھے گا۔ نیز عہد مامون اور اس سے ماقبل و مابعد

فلسفہ تربیت کے بارے میں یونانی، سریانی اور فارسی زبانوں سے بہت ساری کتابیں ترجمہ ہوئیں۔ پھر جب مذہبی فرقوں اور مکاتب فکر نے تشکیل پائی تو انہوں نے اس موضوع پر خصوصی توجہ دی۔ چنانچہ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں آداب تربیت پر جو کچھ لکھا ہے کم نہیں۔ اس کے بعد ابونصر فارابی کی کتاب "اھل المدینۃ الفاضلہ" قابل دید ہے۔ لیکن اس موضوع پر اس کی سب سے بہتر کتاب "احصاء العلوم" ہے۔ اس میں اس نے علوم کی ترتیب و تدوین سے بحث کی ہے۔ اور مختلف مقاصد کے لئے اس کے مختلف اسالیب و مناہب کو بیان کیا ہے۔ فارابی سے متصل ابن مسکویہ کا زمانہ ہے۔ اس نے تعلیم و تعلم کے میدان اصلاح و تہذیب کے جملہ طرق و تدابیر کے موضوع پر اپنی کتاب "تھذیب الاخلاق و تطھیر الاعراق" تالیف کی، جس میں یونانی فلسفہ بھی بیان کیا لیکن ساتھ ہی یہ نصیحت بھی کر دی کہ اسلامی زندگی کی ترقی میں کوشاں رہتے ہوئے آدابِ ملت اور احکامِ شریعت سے آراستہ ہونا چاہیئے اور فرائض کو باحسن وجوہ ادا کرنا چاہیئے، اس کے بعد ہی فلسفہ پر نظر ہو سکتی ہے۔ ابن مسکویہ نے فلسفہ کے طالب علموں کی رہنمائی کے لئے بھی شاندار کتب تالیف کی ہیں۔

ابن مسکویہ کے معاصر فلاسفہ کی تعداد کثیر ہے۔ ان میں مشہور ترین بلکہ تمام فلاسفہ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور الرئیس شیخ ابوعلی ابن سینا ہے۔ اس کی مساعی جس طرح علوم و فنون کے لئے متواتر اور پیہم تھیں اسی طرح اس نے تعلیم و تربیت کی اصلاح و ترقی کی طرف بھی نمایاں توجہ دی۔ گزشتہ پانچ سال سے دنیا کی تمام یونیورسٹیاں اور مجالس فکر و ادب اس کی ہزار سالہ برسی منا رہی ہیں۔ اور اس مناسبت سے ان کی طرف سے ابوعلی ابن سینا کی شخصیت اور کام کے بارے میں کثیر لٹریچر بھی شائع ہوا ہے۔ ابن سینا ایسے ہی وسائل کے ذریعہ آج تک زندہ ہے اور ہمیشہ زندہ رہے گا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے ایک مستقل اور جاندار مکتب فکر بن چکا ہے۔

اگر ہم مشرق اور عراق کے فلاسفہ تربیت اور حکمائے تہذیب کی نام شماری کرنے لگیں تو بات بڑھ جائے گی۔ البتہ ایسے لوگ جنہوں نے اپنی زندگیاں اس کارِ عزیز میں صرف کر دیں اور انہیں فن تعلیم و تربیت کی ترتیب و تدوین اور اس پر تصنیف و تالیف سے دیوانگی کی حد تک لگاؤ تھا، ہمارے لئے ناقابل فراموش ہیں۔ ان کے سرخیل امام ابوحامد محمد بن محمد الغزالی ہیں۔ ان کی

کتابیں بچوں اور بالغوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق مختلف قسم کی ہدایات سے بھرپور ہیں۔ ان کی "احیاء العلوم" اور "ایہا الولد" اس موضوع پر عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ اور "میزان العمل" میں بھی تربیت کے دائرہ کار پر بحث کی گئی ہے۔ یہی حال "فاتحة العلوم" کا ہے۔ الغزالیؒ "التربیة" اور "التعلیم" کے الفاظ اپنی کتابوں میں کثرت سے استعمال کرتے ہیں[۱]۔ لیکن دیگر علماء نے بھی ان الفاظ کو کم استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ ان کا ایک ایسے شخص کی زبان سے صادر ہونا جو بغداد کے مشہور مدرسہ نظامیہ کے معدودے چند اکابر اساتذہ میں سے تھا کچھ تعجب خیز بھی نہیں۔ پھر کثیر لوگوں نے فقہا و محدثین کے طریقہ پر الغزالی کی پیروی کی۔ مثلاً :-

۱۔ الماوردیؒ[۲] نے اپنی کتاب ادب الدنیا والدین میں۔

۱۔ الغزالی فرماتے ہیں (میزان العمل ص ۴۸) : تخلیقات الٰہیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں ہمارے فعل کا اثر نہیں ہوتا۔ جیسے افلاک و کواکب۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں فطری طور پر مالبعد کمالات کے لئے قوتِ قبول رکھی گئی ہے۔ مگر تربیت کا لحاظ شرط ہے۔ جب کہ تربیت بھی اختیار سے متعلق ہو۔ مثلاً گٹھلی بذاتِ خود نہ سیب ہوتی ہے نہ درخت۔ لیکن تربیت سے درخت بن جانے کی قابلیت اس میں بالقوۃ موجود ہوتی ہے۔ اور سیب بننے کے لئے قوتِ قبول نہیں ہوتی۔ پھر گٹھلی سے درخت بننے کے لئے اس کی پرورش اور تربیت میں آدمی کا اختیار متعلق ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر ہم چاہیں کہ غضب و شہوت کو بالکلیہ ختم کر دیں تو ہم ناکام رہیں گے۔ لیکن اگر ہم ریاضت و مجاہدہ سے ان کو مغلوب اور تابع کرنا چاہیں تو ہم اس پر قادر ہو جائیں گے۔

۲۔ الماوردی نے اپنی کتاب میں تعلیم و تہذیب پر کئی فصلیں قائم کی ہیں۔ ایک فصل ان آداب پر مشتمل ہے جن سے متصف ہونا متعلم اور معلم دونوں کے لئے ضروری ہے۔ دوسری فصل کا عنوان یہ ہے: "علماء کے لئے اہم ابتدائی آداب"۔ اس فصل میں الماوردی نے متاخرین علمائے تربیت کے منہاج پر خیالات ظاہر کئے ہیں۔ مثلاً اس نے لکھا ہے: "اساتذہ کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ کسی متعلم پر سختی نہ کریں۔ کسی نوخیز کو سزا نہ دیں، اور کسی مبتدی کو ذلیل نہ کریں، تو اس کا دل تعلیم کے لئے آمادہ ہوگا۔ جذبات تیز ہوں گے۔ اور رغبت بڑھے گی۔ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

۲۔ الطبرسی نے اپنی کتاب مکارم الاخلاق میں۔

۳۔ نصیرالدین طوسی نے اپنی جملہ کتب میں خصوصاً جس کا نام پہلے آداب البحث تھا اور بعد میں "اخلاق ناصری" ہُوا۔ اس کی اصل فارسی میں ہے اور اس میں بشری عادات و خصائل کی تعدیل و عدالت کے بارے میں مبسوط کلام کیا گیا ہے۔

۴۔ الشھرزوری نے رسائل الشجرۃ الالہیۃ میں۔

۵۔ زین الدین العاملی المعروف بالشہید الثانی نے اپنی کتاب منیۃ المرید فی آداب المفید و المستفید میں۔

اور ان کے علاوہ دوسری بہت سی کتابوں میں جنہیں تعلیم و تربیت اور آداب بحث و تحقیق میں مآخذ و مراجع کی حیثیت حاصل ہے، الغزالی کی پیروی کی گئی ہے۔

اور جیسا کہ معلوم ہے سب سے پہلے مشرق میں علمی دَور کا آغاز ہُوا۔ اور مدارس کے لئے انواع اقسام کی عالی شان عمارتیں اس طرح تیار ہوئیں کہ موجودہ دَور کے مروجہ عمدہ ڈیزائن اکثر صورتوں میں

(بقیہ حاشیہ) ارشاد فرمایا ہے: تعلیم کے وقت سختی نہ کرو۔ سخت گیر کہلانے کی بجائے استاد کہلانا زیادہ بہتر ہے۔ ایک فصل میں الماوردی نے طالب علم کو معلم سے فضول بحث کرنے سے روکا ہے، خواہ طالب علم کے معلم سے کتنے ہی دیرینہ تعلقات ہوں۔ پھر الماوردی نے ان اعلیٰ آداب و اخلاق کا ذکر کیا ہے جن سے متصف ہونا اساتذہ کے لئے لابدی ہے۔ مثلاً ذہانت و فطانت اور روحِ تربیت سے عمیق تعلق رکھنے والی دیگر خوبیاں، اس کے نزدیک معلم کو ایسی فراست کا مالک ہونا چاہیئے جس سے وہ متعلم کی حدِ استعداد اور پایۂ استحقاق کو جانچ سکے۔ تاکہ وہ اسے اتنا ہی دے جتنے کے لئے اس کی ذکاوت متحمل ہو سکے یا جس سے ہمارے غبی اور کند ذہن طلبا کی کمزوری میں کم از کم اضافہ نہ ہو۔ اس طریقے کو اختیار کرنے سے علماء کو مسرت حاصل ہوگی اور طلباء کو کامرانی۔

الماوردی کے ان خیالات کے ساتھ ابن خلدون کے عمدہ افکار بھی قابلِ توجہ ہیں۔ اس نے تربیت کار کو طبیب سے مشابہت دی ہے۔ طبیب حاذق مریضوں کا علاج ایک ہی طریقے سے نہیں کرتا۔ بلکہ مرض عمر اور مزاج وغیرہ کا اختلاف ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے۔

ان سے کچھ زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتے۔ خصوصاً وہ عظیم الشان مدارس جنہیں سلاجقہ کے وزیر اعظم نظام الملک نے پانچویں صدی ہجری میں اوّلاً نیشا پور میں اور ثانیاً بغداد میں قائم کیا، جو اسی کے نام سے منسوب و موسوم ہو گئے۔ اور جنہیں المدرسۃ النظامیۃ کہا جانے لگا۔ ان میں جملہ سہولتوں اور آسائشوں کا خیال رکھا گیا تھا۔ مثلاً اقامت گاہیں تھیں، وظائف تھے، لائبریریاں تھیں اور شاندار علمی روایات تھیں۔ وہاں سے جو مفکر علماء پڑھ کر نکلے ان کا شمار تمام اسلامی تاریخ کے معدودے چند علماء میں ہوتا ہے۔ پھر جب ان مدارس پر زوال آیا تو ساتویں صدی ہجری کے وسط میں مدرسہ مستنصریہ جاری ہو گیا۔ جس کے کھنڈرات اپنی عظمت کی اور اپنے دَور اوّل کی علمی تحریک کی جلالت شان و جدگی کی ابدالآباد تک گواہی دیتے رہیں گے۔

ہمیں بچوں کی تعلیم و تربیت کے آداب اور معلمین و مودبین کے احوال کے متعلق نوادر و فوائد تاریخ اور ادب کی اکثر کتابوں میں آسانی سے مل جاتے ہیں۔ مثلاً الجاحظ کی کتاب "البیان والتبیین"۔ ابن مقفع کے رسائل اور ابوحیان التوحیدی وغیرہم کی کتابیں۔ لیکن اس معاملہ میں فقہاء و محدثین اور ادباء و مصنفین کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلے طبقہ نے تربیت کی مشق علم و عمل کے دونوں پہلوؤں پر کی۔ اس میں خوب مہارت بہم پہنچائی۔ اسے بطور پیشہ اختیار کیا اور پھر اس پیشے میں عظیم کامیابیاں حاصل کیں۔ اس طرح انہیں علم نفسیات میں وہ تجربہ حاصل ہُوا جو آج کل کے ماہرین نفسیات کے روایتی علم سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ دوسرے طبقہ یعنی ادیبوں اور انشاء پردازوں نے معلمین و مودبین کے لطائف و اخبار تحریر کئے اور ان میں ان کے اسالیب تربیت کی نشان دہی کی۔ مگر وہ محدثین و مفسرین اور فقہاء کی مانند خالص فن تربیت یا اصول تعلیم پر کوئی مستقل اور مکمل تصنیف نہ لکھ سکے۔

دول فاطمیہ، آتابکیہ و ایوبیہ اور دولت ممالیک کی عظیم مساعی جو انہوں نے موصل، شام، فلسطین اور قاہرہ وغیرہ میں مدارس قائم کرنے کے لئے کیں، شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔ اور جو مساعی بلاد مغرب میں روبہ عمل لائی گئیں بلاشبہ وہ بھی عظیم تھیں، لیکن اس کے باوجود پیشروی و تجدید کی فضیلت کا سہرا مشرق اور مشارقہ ہی کے سر رہا، اور باقی حکومتوں اور ممالک نے ان کی ہمنوائی کی۔

اسی طرح ممالک، ان کے حالات، اور زمان و مکان کے اختلاف اور تفاوت کی بنا پر علمی تحریک کا

مزاج متاثر ہوتا رہا۔ اور تعلیمی روایات اور معیارات بدلتے رہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرق میں یہ معیار اکثر اوقات بلند رہا ہے۔ جب کہ اندلس اور مغرب میں اکثر اوقات علمی تحریک ساکن رہی۔ لیکن قرطبہ قیروان اور قاہرہ کا مختصر دور اس سے مستثنیٰ ہے۔ جس میں بلاد اندلس کے فلاسفہ ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد اور ابو زہرہ وغیرہ سامنے آئے۔ اور انہوں نے بالآخر مشرقی حکماء و فلاسفہ کے مقابلہ میں دقیق تحقیقات اور وسیع کارکردگی کی بنا پر ایک امتیازی مقام حاصل کر لیا۔ کیوں کہ انہوں نے کبھی بھی محاکمہ و ترجیح کو نظر انداز کر کے صرف نقل و جمع پر اکتفا نہ کیا۔ بلاشبہ یہ علمی تحریک تحقیقی تالیفات کی تحریک تھی جو منگولوں کے ہاتھوں مشرق کی تباہی کے بعد مصر میں منتقل ہو گئی تھی۔

دونوں مدارس کے باہمی فرق کے بارے میں ابن خلدون کی رائے :-

ابن خلدون نے بعض مستقل فصلوں میں اپنے زمانے کے مروجہ اصول تعلیم و تربیت پیش کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ پھر آخر میں مشرق و مغرب کے باہمی فرق کو بیان کرنے کے لئے دونوں مقامات کے مروجہ متنوع نظاموں اور طریقوں میں باہم دگر موازنہ کیا ہے۔ اس نے بچشم خود دیکھا کہ مغاربہ کے ہاں متضاد روایات کی تطبیق کے لئے بحث مباحثہ پر بہت کم توجہ دی جاتی ہے، اور نقل اور حفظ کے سلسلہ کے باعث ان کے ہاں جمود کا مرض پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے خیال میں نقل و حفظ پر ان کی قناعت کا باعث ان کا سارے عالم سے کٹ کر دور ایک گوشہ عزلت میں سکونت پذیر ہونا تھا۔ وہ مغرب کے مناہج و اوضاع تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور تحصیل و روایت کی خاطر مشرق کی طرف مغاربہ کے سفروں کی نشان دہی کرتے ہوئے کہتا ہے :

"واضح ہو کہ مغرب میں زوال حکومت اور عمرانی تباہی کے باعث باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ تقریباً ختم ہو گیا۔ اور اس وجہ سے کہ قیروان و قرطبہ مغرب اور اندلس کے صدر مقام تھے، ان کی آبادی دن بدن بڑھنے لگی اور وہاں علوم و فنون کے بازار گرم ہو گئے۔ لیکن جب یہ دونوں شہر بھی تباہ ہو گئے تو مغرب میں تعلیم کا سلسلہ رک گیا۔ صرف مراکش میں موحدین کے عہد تک خفیف سا اثر موجود رہا۔ قرطبہ و قیروان میں سلسلہ تعلیم کے انقطاع سے مغرب کے تمام علاقے اچھی تعلیم سے خالی ہو گئے۔ اور ان میں باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ باقی نہ رہا۔ اس سے ان کے لئے ملکہ پیدا کرنا دشوار ہو گیا"

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ چونکہ مشارقہ کے طریقہ تعلیم کے برعکس مغاربہ کا طریقہ اسباق و مضامین

کو حفظ کر لینے پر موقوف ہے اس لئے یہ طریقہ عقیم ہے۔ وہ اس پر بحث کرتے ہوئے طلبہ مغاربہ کے بارے میں کہتا ہے:۔

"ان کے لئے حصول ملکہ اور حذاقت علمی سخت دشوار ہو گئے۔ کیونکہ حصول ملکہ کے راستے علمی مسائل مسائل پر باہمی گفتگو اور بحث و نظر میں سرگرم حصہ لینے سے ہی آسان ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص حصول علم کی نیت سے ان کے مراکز علمی میں چلا جائے تو اسے معلوم ہو گا کہ وہاں کے طلبہ مجالس علمیہ میں ساری ساری عمر کھپانے کے باوجود کورے کے کورے رہتے ہیں۔ وہ حفظ پر ضرورت سے زیادہ توجہ دینے کے باعث اظہار اور افادہ علمی سے دور رہتے ہیں۔ اور مدت مدید تک تحصیل و تعلیم کے باوجود ان میں حاصل کردہ علم کو استعمال کرنے کا ملکہ نہیں پیدا ہوتا۔ چنانچہ اگر آپ کو وہاں کے کسی فارغ التحصیل عالم سے ملنے کا موقع ملے تو آپ جان لیں گے کہ وہ افادہ و مناظرہ اور تدریس سے قاصر ہے۔ اس خامی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ غلط اصول تعلیم اور اتصال سند کا منقطع ہونا۔

۲۔ حفظ پر حد سے زیادہ ارتکاز توجہ۔

۳۔ ان کا یہ خیال کہ علمی ملکہ سے مقصود صرف حفظ ہی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے"

ابن خلدون کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان ادوار میں مغاربہ کی تعلیم کا مدار محض حفظ پر تھا۔ اس لئے وہ بے ثمر اور روح سے خالی تھی۔ جبکہ دوسروں کے طریقے بار آور اور ایجابی تھے۔ اور افراد و جماعات کی زندگیوں پر اس کے اثرات بہت عظیم تھے۔

مشارقہ اور فن تعلیم :۔ ابن خلدون نے تمام فنون میں جن میں سرفہرست فن تعلیم ہے مشارقہ کی حذاقت و مہارت کو نمایاں طور پر بیان کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ وہ اس بارے میں ساری دنیا سے زیادہ ذہین اور طباع ہیں۔ حتیٰ کہ اہل مغرب کے دماغوں میں یہ بات راسخ ہو گئی ہے کہ مشارقہ فطرۃً بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک یہ رائے ان علماء کی ہے جنہوں نے مشرق کا سفر کیا، وہاں کے لوگوں سے رابطہ بڑھایا اور ان سے علوم و فنون سیکھے۔ اس کے بعد جب وہ وطن لوٹے تو انہیں اہل مشرق کی فطری برتری کا یقین ہو چکا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

"اہل مشرق فن تعلیم بلکہ تمام فنون وصنایع میں زیادہ ماہر ہیں۔ یہاں تک کہ حصول علم کے لئے مغرب سے مشرق کی طرف سفر کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ اہل مشرق کی فہم وفراست اہل مغرب کی فہم وفراست سے زیادہ ہے۔ اور وہ خود اپنی فطرت اولیٰ کی رو سے فطانت و ذکاوت میں ان سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ ان کے نفوس ناطقہ اہل مغرب کے نفوس ناطقہ سے فطرۃً زیادہ عمدہ ہیں۔ اور وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارا اور ان کا فرق حقیقتِ انسانیت کی رو سے ہے"

اگرچہ ابن خلدون کی یہ رائے مشارقہ کے حق میں ایک فیصلہ کن شہادت ہے لیکن آگے چل کر اس نے پھر مغاربہ کی فطرت کا دفاع کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشارقہ اور مغاربہ کا باہمی تفاوت اس حد تک نہیں ہے۔ اور جنہوں نے مندرجہ بالا بات کہی ہے ان کا بیان مبالغہ سے خالی نہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک اس تفاوت کی اصل وجہ مشرق میں حضارت وتمدن کا عروج اور مغرب میں بداوت کا غلبہ ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ اس کی طرف سے ابنائے وطن کا ایک معقول دفاع ہے۔ کیونکہ ابن خلدون خود مغربی ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے وہ بربری نسل سے تعلق رکھتا ہے۔

الغرض ابن خلدون نے یہ نتیجہ تمام عالم اسلامی میں تعلیم وتربیت کے مختلف اوضاع کے مطالعہ اور مشارقہ ومغاربہ کے مابین اقوال مشائخ کے حفظ کے لئے ذہنی قوتوں اور ذہنی صلاحیتوں کا باہمی موازنہ کرنے کے بعد نکالا ہے۔ جسے آج سات سو سال سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس عہد بعید میں مذکورہ عادات وخصائل اور طبعی خواص آج بھی نہیں بدلے۔ بالکل اسی طرح جیسے ماحول اور زمان ومکان کے اثرات آج بھی اسی طرح کارفرما ہیں۔ چنانچہ ایک عراقی پیدا ہوتے ہی اپنی گفتگو میں میانہ روی اختیار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بارے میں ہکلاہٹ یا گونگے پن کا وہم ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی فطری گہرائی سے انکار ممکن نہیں۔ نیز آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے مصری بھائی اور بعض مغاربہ حفظ اور یادداشت میں دوسروں سے بڑھے ہوئے ہیں اور قوتِ ذاکرہ اور روانی گفتار میں اب بھی اسی طرح ہیں جس طرح ماضی میں ان کے آباؤ اجداد تھے۔

سیّد وارث علی شاہ (دیوہ شریف) کے زرّیں اقوال

عبدالعزیز خطیب رحمانی

دنیا میں ایسی نادرۂ روزگار ہستیوں کا وجود شاذ اور ان کا ظہور عرصۂ دراز کے بعد کسی معزز و ممتاز خاندان میں ہوتا ہے، جن کے چشمۂ فیض سے ہزاروں مردہ دل سیراب ہو کر روحانی زندگی حاصل کرتے ہیں، سید وارث علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ کی عظیم شخصیت بھی ایک ایسی ہی ہستی تھی، سیدنا امام حسین علیہ السلام کی چھبیسویں پشت میں امام ابن امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کی نسل سے ہندوستان میں نیشاپور کے ایک خاندان سادات میں آپ کی ولادت ہوئی، ابتدائی نشو و نما کے بعد علم و عمل سے بہرہ ور ہو کر تمام عمر یہی کام کیا کہ خاص و عام کو محبتِ شاہدِ حقیقی کی ہدایت فرماتے رہے۔

<u>خاندان</u>: دیوہ شریف ضلع بارہ بنکی مضافات لکھنؤ کے ممتاز حضرات کو آپ کے نسبی اعزاز اور خاندانی امتیاز کا پورا اعتراف ہے۔ مؤلفینِ سیرتِ وارثی ("عین الیقین"، "مشکوٰۃ حقانیہ" اور "جلوۂ وارث") کا اس پر اتفاق ہے۔ حضرت کے جدِ امجد سید اشرف ابو طالب علیہ الرحمۃ نیشاپور سے ہندوستان تقریباً ۶۵۰ھ میں تشریف لائے اور قصبۂ کنتور ضلع بارہ بنکی میں اقامت پذیر ہوئے۔ وہ صحیح النسب سادات کاظمی کے چشم و چراغ تھے۔ حضرت سید اشرف ابوطالبؒ کی آٹھویں پشت میں سید عبدالاحد علیہ الرحمۃ ۱۱۲۷ھ میں کنتور قصبہ سے دیوہ شریف آئے، اہالیان قصبہ آپ کی تشریف آوری سے نہایت مسرور ہوئے۔ آپ کی ذات بابرکات سے رشد و ہدایت کا فیض بھی جاری ہوا۔ ۱۱۴۱ھ میں سید میراں احمد علیہ الرحمۃ دیوہ شریف میں پیدا ہوئے۔ ان کے صاحب زادے سید کرم اللہ علیہ الرحمۃ تھے۔

جن کے تین صاحب زادے تھے، سید سلامت علی، سید بشارت علی، سید شیر علی۔ رحمہم اللہ تعالےٰ اجمعین، سید سلامت علی علیہ الرحمۃ کے دو صاحب زادے ہوئے، سید خرم علی جن کی اولاد بوبلی میں ہے، دوسرے کا اسم گرامی حضرت سید قربان علی شاہ علیہ الرحمۃ ہے۔ جو حضرت حاجی سید وارث علی شاہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے والد بزرگوار تھے۔ جن کا عقد اپنے حقیقی چچا حضرت سید شیر علی علیہ الرحمۃ کی صاحب زادی سیدہ بی بی سکینہ عرف چندن بی بی سے ہُوا، جن کو خدا نے یہ شرف دیا کہ وہ حضرت سید وارث علی شاہ کی والدہ ماجدہ ہوئیں۔

ولادت: صاحب تحفۃ الاصفیاء تحریر فرماتے ہیں کہ یکم رمضان المبارک ۱۲۳۸ھ کو حضرت قبلہ پیدا ہوئے۔ تقریباً دو سال کی عمر تھی کہ شفیق باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا، اور اس دُرِ یتیم کی تربیت آغوش مادری میں ہونے لگی۔ لیکن حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ ہُوا۔ چنانچہ ابھی آپ تین سال کے تھے کہ یہ یتیم بچہ آغوش مادر سے بھی محروم ہو گیا۔ اس حادثہ جان کاہ کے بعد حضرت کی جدہ مکرمہ سیدہ حیاۃ النساء بی بی نے پرورش وکفالت کی ذمہداری قبول کی، آپ بچپن سے ہی عام بچوں سے بالکل جداگانہ عادات واطوار کے حامل تھے۔

تعلیم: شاہ فضل حسین وارثی صاحب کنز المعرفتہ کا بیان ہے کہ آپ کی دادی جان کی خواہش کے مطابق آپ کی تعلیم کا ذمہ آپ کے چچا کے سپرد ہُوا۔ چنانچہ آپ نے اپنے چچا سے قرآن شریف پڑھنا شروع کیا، اور اپنی خداداد ذہانت وقوتِ حافظہ سے دو سال کے اندر آپ حافظ قرآن ہو گئے۔ اور بعض ابتدائی کتابیں بھی اختتام کو پہنچیں۔

صاحب مشکوٰۃ حقانیہ کی صراحت کے مطابق آپ نے درسی کتب کی تعلیم مولوی امام علی ساکن قصبہ سترکہ ضلع بارہ بنکی سے حاصل کی۔ مولوی صاحب موصوف بکمال احتیاط بغیر تنبیہ اور تشدد کے نہایت دل جوئی سے آپ کو پڑھاتے تھے۔ آپ کے حقیقی بہنوئی حضرت حاجی سید خادم علی شاہ آپ کو لکھنؤ لائے اور تعلیم کا سلسلہ بدستور قائم رکھا۔

آپ کی تعلیمی ترقی کے ساتھ آپ کا جذبۂ شوق بڑھتا گیا اور عشقِ حقیقی کی والہانہ کیفیات میں اضافہ ہوتا گیا حتیٰ کہ قریب قریب ہر وقت وجد اور استغراق کی کیفیت رہنے لگی۔

طبیعت تنہائی پسند ہوگئی ۔ اکثر غیر آباد مقامات میں آپ تمام شب ذکر و اشغال میں معروف رہتے ۔ حضرت حاجی سید خادم علی شاہ علیہ الرحمتہ نے مزاج کو فقر کی جانب زیادہ مائل دیکھا تو مشائخ کے طریقے کے مطابق آپ کو سلسلہ قادریہ وچشتیہ میں داخل فرمایا۔ آپ کا سینہ جو حقائق و معارف کا گنجینہ تھا، پیران طریقت کے فیضان سے اور زیادہ مصفا و مجلا ہوگیا۔ فراق شاہد حقیقی کے ناقابل برداشت اثرات سے اضطراری کیفیت بڑھ گئی ۔ رات دن بے قرار رہنے لگے ۔

حضرت سید خادم علی شاہ کی وفات ۱۴ ؍صفر ۱۲۵۲ھ کو ہوئی ۔ تیسرے روز رسم فاتحہ خوانی کے بعد مریدین و معتقدین کے علاوہ علمائے دین اور مشائخ جمع ہوئے تو دستار بندی کا مسئلہ درپیش تھا۔ نبیرۂ حضرت غوث گوالیاریؒ نے اس منصب جلیلہ کے لئے آپ کا نام تجویز فرمایا، اور دیگر مشائخ وقت نے اس رائے سے اتفاق کیا۔

سیر و سیاحت : سید وارث علی شاہ نے بارہ (۱۲) سال تک عرب و عجم کی سیاحت فرمائی اور اس دوران میں دس (۱۰) مرتبہ حج سے مشرف ہوئے ۔ واپسی کے بعد پھر ہندوستان سے سات مرتبہ ادائے حج کے لئے حجاز تشریف لے گئے۔

امام شعرانی علیہ الرحمتہ لباس کے بارے میں فرماتے ہیں :۔

" درویش کا برہنہ جسم رہنا اشارہ ہے کہ باطن میں ہستی سے تجرید ہے "

سید وارث علی شاہ نے ۱۲۵۲ھ کے سفر حج وزیارت مدینہ منورہ میں بیک وقت اپنے قدیم لباس کے ہر حصہ کو خدائے لم یزل کی محبت میں ہمیشہ کے لئے ترک فرما دیا، آپ کا مسلک صرف عشق تھا ، اور عشاق کی معراجِ کمال فنا راتم ہے۔ نیز اہل فناء کو خاک سے مناسبت ہے جس کا حقیقی رنگ زرد ہے ۔ ؎

رنگ زرد و آہ سرد و چشم تر !

خصائل و عادات : حضرت وارث کا مشرب زاہدانہ ، مسلک عاشقانہ ، موئے سر دراز جس میں کبھی کنگھی نہیں لگی ، ستر سال یا برہنہ سیاحت کی ، ابتلار دوست میں تحمل و صبر، ماسوائے یار تمام عالم سے دست بردار، توکل پر تکیہ ۔ خدا پر بھروسا،

تعلقات دنیا و اہل دنیا سے انقطاع ، راضی برضائے حق ، ہاتھ کے خالی دل کے غنی ، طبیعت غیور اور مزاج مستغنی ، نمود و شہرت سے نفور ، اقوال و افعال اثراتِ عشقِ محبوب حقیقی سے معمور ، خلق اللہ کے ہمدرد ، یار و اغیار کے یکساں خیرخواہ ، حلم و برد باری کا پیکر ، راست بازی کا مجسمہ ، سراپا رشد و ہدایت ، محبت کی تعلیم و تلقین ، یہ ایسے مستحسن صفات ہیں جن کا عکس آپ کے حالات و واقعاتِ زندگی سے نمایاں ہے۔

عام معمولات :- استراحت و آرام فرمانے کے لئے آپ کا بستر بھی زاہدانہ اور قلندرانہ تھا۔ آپ زمین پر کمبل بچھا کر آرام فرماتے تھے۔ اور داہنے ہاتھ کو خم دے کر بجائے تکیہ سر کے نیچے رکھ لیتے تھے۔

آپ نے ۱۴ سال کی عمر سے لے کر زندگی بھر اپنی ذات کے لئے کوئی مکان نہیں بنایا ، بلکہ ہمیشہ سیر و سیاحت فرمائی ۔ اکثر فرمایا کرتے " ہم مسافر ہیں "

گھریلو زندگی کے بارے میں فرمایا کرتے " چولہے چکی کا خیال مردانِ خدا نہیں کرتے "

الغرض جملہ اسباب آرام و راحت سے آپ نے احتراز فرمایا حتیٰ کہ مناکحت اور متاہلانہ زندگی جو ہر قسم کی عافیت کا مجموعہ ہے اس سے بھی آپ نے کلیتہً احتراز کیا ، اور ہمیشہ غیر متاہل رہے ۔ آپ اکثر فرمایا کرتے کہ ہم " لنگوٹ بند ہیں " اور " زن ، زمین ، زر ، میں جھگڑا ہے اِن کو چھوڑے تو آزاد ہو " نیز فرماتے " مجرّد رہنا عزیمت ہے اور تاہل کی بھی رخصت ہے "

سلف صالحین کے سوانح اور ملفوظات کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک تجرّد عشق الٰہی کا لازمی نتیجہ ہے ۔ لیکن مخصوص طبائع کے لئے ، ہر کس و ناکس کے لئے نہیں ، ع

ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن

دوسرے الفاظ میں سہ

ہر کرا باشد ز یزداں کاروبار   یار آنجا یافت ، بیروں شد ز کار

ملفوظات :- فرمایا :- " اسباب آرام و آسائش کے جھگڑے میں انسان عہد میثاق

کو بھول جاتا ہے۔" عاشق صادق کی تعریف یہ ہے کہ عاشق روح بلانفس رہ جائے اور جب تک اُس میں نفس (نفسانی خواہشات) کا غلبہ ہے وہ عشقِ الٰہی کا مزہ نہیں چکھ سکتا۔"

فرمایا:۔" تسلیم و رضا بی بی فاطمہؓ اور حسنین علیہم السلام کا حصہ ہے۔" "تسلیم و رضا اہل بیت کے گھر کی لونڈی ہے۔" ہمارا مشرب عشق ہے جس میں انتظام حرام اور رضائے شاہدِ حقیقی کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا فرض عین ہے۔"

فرمایا:۔" جو تم سے محبت کرے اس سے محبت کرو مگر کسی کے حق میں دعا کرو نہ بد دعا۔" اکثر فرمایا کرتے" دعا اور بد دعا کرنا مشرب رضا و تسلیم کے خلاف ہے۔" فرمایا "فقیر نہ دوست کے لئے دعا کرتا ہے نہ دشمن کے واسطے بد دعا۔" اپنے غلامانِ خرقہ پوش کو ہدایت فرماتے کہ" فقیر کو چاہیئے گنڈا اور تعویذ نہ کرے۔" فرمایا" بامِ حقیقت کا زینہ محبت ہے" اور" فرشتوں کو محبت جزوی دی گئی اور انسان کو محبت کامل مرحمت ہوئی" نیز فرمایا" جو محبت میں برباد ہُوا وہ حقیقت میں آباد ہُوا۔"

فرمایا" معشوق کے سامنے عاشق ایسا بے اختیار ہو، جیسے غسّال کے ہاتھ میں مردہ۔"

فرمایا" عاشق کا وظیفہ ذکرِ یار ہوتا ہے۔" نیز" جس کو اپنی خبر ہے وہ عشق سے بے خبر ہے" عشقِ (الٰہی) وہبی ہے جو کسب سے نہیں حاصل ہوتا۔"

فرمایا" مرجانا مگر سوال نہ کرنا۔" "توکل طمع کی ضد ہے۔" " توکّل حیا کی علامت ہے" " سات فاقوں کے بعد بھی سوال نہ کرنا۔" (حیاتِ وارث صہ ۲۱۹)

" وعدہ کرو تو ایفا کرو"۔" حریص حرمان نصیب اور محروم رہتا ہے۔" "حاسد ہمیشہ ذلیل ہوتا ہے"۔" بغض رکھنے سے اپنا نقصان ہے کہ بغض کی کثافت قلب کی لطافت کو خراب کرتی ہے۔" "انسان کو چاہیئے کہ زمین کی خاصیت اختیار کرے کہ سب کا بوجھ اُٹھائے اور اپنا بار کسی پر نہ ڈالے۔" "گمنامی کو دوست رکھو اور شہرت سے بچو۔" "نفس امارہ کے خلاف عمل کرنا عبادت ہے۔" "رنج پہنچے تو صبر کرو، راحت پہنچے تو شکر کرو۔"

مراسلات

مکرمی، السلام علیکم!

کسی گزشتہ شمارے میں نظرات کے تحت لکھتے ہوئے آپ نے بنگلہ کے لئے عربی رسم الخط رائج کرنے کی ضرورت واضح کی ہے۔ مجھے آپ کے گرانقدر خیالات اور تجویز سے قطعی اتفاق ہے۔ یہ وقت کی ایک اہم ضرورت ہے کہ حکومت فی الفور اس سمت قدم اُٹھائے، مخصوصاً موجودہ سیاسی حالات و نتائج کے پیشِ نظر جن کے پیچھے بڑی حد تک ثقافتی و لسانی محرکات کارفرما رہے ہیں۔ بنگالی زبان کے لئے عربی رسم الخط کوئی اجنبی یا غیر نہیں ہے بلکہ اصلاً یہ اس کا اپنا رسم الخط ہے، جس میں یہ اب سے تھوڑی مدت قبل تک لکھی جاتی رہی ہے اور جس میں اب بھی اس کا قدیم ادبی ورثہ موجود ہے۔ حکومت کے اس مستحسن اقدام سے نہ صرف دونوں صوبوں کے درمیان اجنبیت و علیحدگی کی خلیج ختم ہوگی بلکہ یہ قومی یکجہتی، ملکی اتحاد اور ثقافتی ہم آہنگی جیسے اہم مقاصد کے حصول کا ذریعہ بھی ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ مشرقی پاکستان کی بنگلہ اصطلاحات و تعبیرات کے لحاظ سے ہندو بنگلہ یا مغربی بنگال کی زبان سے علیحدہ ہے، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ بنگالی ادب پر بت پرستوں کا غلبہ ہے، جن کی کثیر تعداد ہندو بنگالیوں پر مشتمل ہے۔ بنگالی زبان کی عربی رسم الخط کی طرف مراجعت سے مشرقی پاکستان کی زبان کو ایک اسلامی صورت مل جائے گی اور اس طرح اس کا مغربی بنگال سے ثقافتی رشتہ منقطع ہو جائے گا۔

اس کے ساتھ یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ ایسے عظیم کام کے لئے ایک عظیم منصوبہ اور کثیر صرفے کی ضرورت ہے۔ ہمارا ملک موجودہ حالات میں معاشی لحاظ سے اس کا متحمل سے

ہی متحمل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر خلوص و دیانت اور عمدہ حکمتِ عملی سے اس تجویز کو عملی جامہ پہنایا جائے تو حکومت کے ہمہ گیر وسائل و اختیارات کے پیشِ نظر یہ امر چنداں مشکل بھی نہیں ہے۔

مجھے یقین ہے کہ عوام ایسے اقدام کو نہ صرف خوش دلی سے قبول کریں گے بلکہ ان کی مالی اعانت سے حکومت کے لئے تعاون حاصل ہو سکے گا۔ اگر حکومت اس طرف کما حقہ توجہ دے کر، بنگالی کے لئے عربی رسم الخط رائج کر دے تو یقیناً یہ اس کے زرّیں کارناموں میں سے ایک ہوگا۔ باب الدین - میر پور خاص - سندھ۔

قبلہ ڈاکٹر صاحب! سلام مسنون -

فکر و نظر کا تازہ شمارہ ملا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔ ڈاکٹر محمد مظہر بقا اور آپ کا مضمون میں نے متعدد مرتبہ پڑھا اور آپ دونوں کے لئے دل سے دعائیں نکلیں۔

اس پرچے سے اشتہار کے ذریعے یہ اطلاع پہنچی کہ مجموعہ قوانین اسلام کی تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔ میں ایک طالب علم کی حیثیت سے ان سے استفادہ کرنا چاہتا ہوں اگر آپ ادارے کے کتاب خانے سے عاریتہً مطالعہ کے لئے بھجوا دیں تو میں اس مستعار دولت کو ایک دو ماہ میں واپس کر دوں گا۔ والسلام۔ ڈاکٹر محمد باقر لاہور

محترمی۔ سلام مسنون!

رسالہ "فکر و نظر" مل رہا ہے جس کے لئے سراپا شکر گزار ہوں۔ جولائی ۱۹۷۱ء کے شمارے سے معلوم ہوا کہ رسالہ "فکر و نظر" نے اپنی زندگی کے آٹھ سال پورے کر لئے۔ اس دینی مجلہ کے تمام مضامین جس میں صحیح اسلامی فکر کی عکاسی اور اردو ادب و انشاء کا بھی اظہار ہوتا ہے یہ بلحاظ موضوع پاکستان میں واحد پرچہ ہے۔ میرے خیال میں اس رسالہ کے ہم پلہ یہاں کوئی بھی ایسا پرچہ نہیں، البتہ بھارت میں "الفرقان، لکھنؤ"۔ "برہان، دہلی"۔ "دار العلوم، دیوبند" اور "معارف، اعظم گڑھ" ایسے پرچے ہیں جن کے مقابلے میں اگر

یہ بہتر نہیں تو اُن سے کمتر بھی نہیں۔ مذکورہ بالا پرچے تو اب عرصہ ایک سال سے یہاں آنے بالکل ہی بند ہو گئے ہیں۔ اس لئے اب اس کا وجود اہل علم حضرات کے لئے ایک نعمتِ غیر مترقبہ سے کم نہیں۔

مضمون نگار حضرات کے اسمائے گرامی کے ساتھ القاب و آداب کے بارے میں ادارے نے جو پالیسی متعین کی ہے اور اس کی وضاحت بھی کی ہے مجھے اس سے کلی طور پر اتفاق ہے۔

رسالہ کو ٹائپ میں طبع کرنے کے معاملے میں مجھے قطعاً اتفاق نہیں۔

اسی شمارے میں "اخبار و افکار" کے تحت محترمی ڈاکٹر محمد صغیر حسن صاحب معصومی کی وہ تقریر جو آپ نے گورنمنٹ کالج گوجر خان کے جلسہ تقسیم اَسناد و انعامات کے موقعہ پر فرمائی ہے، شائع ہوئی ہے۔ بہت پیاری اور معیاری ہے، پڑھ کر بے حد مسرت ہوئی۔ واقعی سراسر دعوتِ فکر و عمل ہے۔ نیز کالج کے اراکینِ انتظامیہ بھی قابلِ مبارکباد ہیں کہ جنہوں نے دیگر حضرات کی طرح تقسیم اَسناد کے موقعہ پر کسی کمشنر، ایجوکیشن سیکرٹری، ڈائریکٹر یا وائس چانسلر کے انتخاب کے بجائے ایک معزز علمی و ادبی ہستی کا انتخاب فرمایا۔ خدا کرے کہ ہمارے دیگر تعلیمی ادارے بھی انہی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ایسی تقریبات پر ملک کی چیدہ اور جید شخصیتوں کو یاد فرمالیا کریں تاکہ ان کی زندگی کے تجربات و مشاہدات اور علوم و فنون سے طلباء اور عوام کو بھی فائدہ اُٹھانے کے مواقع میسر آتے رہیں ۔۔۔ اپریل کی اشاعت میں مکرمی جناب ڈاکٹر پیر محمد حسن صاحب کا مضمون "لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم" ایک بہترین معلوماتی مقالہ ہے۔ مگر افسوس کہ اس کے بعد قارئین کو پھر یہ علم نہ ہو سکا کہ مرحوم کی عظیم لائبریری پر گورنمنٹ پاکستان، ان کے اقرباء یا ملک کی کسی ہستی نے کوئی توجہ دی یا نہیں۔ اُمید ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف اس بارے میں مزید قلم اُٹھانے کی زحمت گوارا فرمائیں گے۔

فانی مراد آبادی
لائل پور

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

محمد طفیل

مخطوط ۵۰ — داخلہ نمبر ۳۷۹۶

نام تقریب النشر — فن تجوید

تقطیع ۹ × ۶ ۳/۴ ، ۷ × ۴ ۱/۲ سطر فی صفحہ ۲۱ حجم ۱۲۳ اوراق

نام مصنف الحافظ شمس الدین محمد بن محمد الجزری متوفی ۸۳۳ھ۔

سن تالیف معلوم نہیں ہوسکا۔

نام کاتب م۔ص الشبول۔ تاریخ کتابت ۲ رشوال ۱۰۹۱ھ

مقام کتابت مسجد نبوی مدینہ منورہ۔ خط نسخ بقدر مایقرأ۔

روشنائی حنظلی کہیں کہیں صمغ دودی عنادین سرخ رنگ۔

کاغذ دستی مصری۔ زبان عربی نثر

اس کتاب کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ قال شیخنا العلامۃ زبدۃ المتقدمین، وعمدۃ المتاخرین فرید دہرہ ووحید عصرہ، مولانا شمس الملۃ والدین، اصبغ اللہ تعالٰی ظلالہ الی یوم الدین محمد بن محمد الجزری رحم اللہ اسلافہ الکرام، واجدادہ العظام، الحمد للہ علی التقریب والتیسیر، واشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ نعم المولی ونعم النصیر، واشہد ان محمد اعبدہ ورسولہ الذی ھون اللہ بہ کل عسیر، صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ ذوی الفضل الکبیر، والعلم الکثیر، والقدر العظیم، وسلم تسلیما کثیرا الی یوم الدین۔

اور اس کتاب کے آخری الفاظ یہ ہیں:۔

کمل کتاب التقریب علی ید الفقیر عبادہ م۔ص۔الشبول ثاویا لمسجد المصطفی

صلی اللہ علیہ وسلم الذی خارج السور بالمدینۃ المنورۃ وکان الفراغ من نسخہ هذا الکتاب نہار السبت ثانون شہر شوال الحرام سنۃ احدی وتسعین بعد الف من الہجرۃ النبویۃ علی صاحبہا افضل الصلاۃ والسلام اودع فی ھذا المحل الغفیرم ..... من ..... شہادۃ ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد اعبدہ ورسولہ یا قاری الخط سألتک باللہ وبالیوم الآخر تدع لنا بالموت علی الاسلام لنا وللمسلمین اجمعین بحرمتہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

مسلمانوں نے قرآن مجید کی حفاظت اور تعلیم کے لئے جو مختلف علوم ایجاد کئے ان میں علم تجوید کو اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ کی صوتی حفاظت اسی علم کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس علم کا کام یہ ہے کہ حروف کا تلفظ متعین کرے۔ ان کی آوازوں کو خفیف یا پُر کر کے پڑھنے کے اصول قائم کرے اور قرأتِ قرآنِ مجید کے صوتی حسن کو اجاگر کرے۔

علم تجوید پر عہد صحابہ ہی سے خاصی توجہ دی جاتی رہی۔ اس کے بعد سے ہر دَور کے علماء نے اس فن کی روایت کو آگے بڑھایا۔ قراء عظام نے نہ صرف تعلیم و تدریس کے ذریعے اچھے طلبہ تیار کئے، جو ان کے جانشین ہوئے۔ بلکہ اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے لاکر اس فن پر بلند پایہ کتابیں بھی لکھیں۔ اور فن تجوید کو ذخیرہ کتب سے مالامال کر دیا۔

جن علماء و مجودین نے قرآن مجید کی خدمت کی ان میں الوالخیر شمس الدین محمد بن محمد بن محمد بن علی بن یوسف دمشقی شافعی ابن الجزری کا نام سرِفہرست ہے۔ ابن الجزری کی نسبت جزیرہ ابن عمر کی طرف ہے، جو شہر موصل کے قریب واقع ہے۔ آپ کے والد محمد کی ابتداءً کو اولاد نہ تھی۔ مدت طویل کے بعد آپ کے والد نے فریضہ حج ادا کیا اور آب زم زم اس نیت سے پیا کہ اللہ تعالیٰ انھیں ایک عالم فرزند عطا فرمائے۔ اس دعا کے نتیجہ میں آپ ہفتہ کی شب ۲۵ رمضان ۷۵۱ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ وہیں پرورش پائی۔ سوا چھ سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا اور تراویح میں پڑھا۔ عبدالوہاب بن سلار اور الوالمعا بن اللبان سے علم تجوید حاصل کیا۔ حجاز مقدس، دمشق، قاہرہ اور سکندریہ وغیرہ میں تعلیم مکمل کی۔ ان کے بہت سے شیوخ و اساتذہ تھے جن میں سے چند ایک یہ ہیں :-

ابن املیۃ، ابن الشیرجی، ابن ابی عمر، ابراہیم بن احمد بن فلاح، عماد بن کثیر، ابوالثناء محمود المنبجی کمال ابن حبیب، عبداللہ الدمامینی، ابن مصری اور احمد بن عبدالکریم وغیرہ۔
آپ نے اپنے زمانہ کے تمام مروجہ علوم و فنون، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور معانی بیان وغیرہ میں کمال حاصل تھا اور انھیں متعدد اساتذہ سے تدریس اور فتوٰی دینے کی اجازت حاصل تھی اور علم تجوید کی تعلیم کی اجازت بھی حاصل تھی۔ آپ نے جامع امیہ میں دو سال قرأت کی تعلیم دی پھر یکے بعد دیگرے کئی مدارس میں شیخ القراء رہے۔

آپ نے اپنی ساری زندگی علم تجوید اور علمِ حدیث کی تدریس میں صرف کی اور تجوید و حدیث کی ترویج و اشاعت میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں اور آپ نے دمشق میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا، جس کا نام "دار القرآن" رکھا تھا۔ وہاں قرآن مجید اور اس سے متعلقہ علوم و فنون اور خصوصاً علم تجوید کی تدریس کا بندوبست تھا اور وہاں سے کثیر تعداد میں طلباء استفادہ کرتے تھے۔

امام جزری جو قرأت کے امام مانے جاتے ہیں۔ اور علماء حدیث کے نزدیک "حافظ حدیث" ہونے کا درجہ رکھتے ہیں، انھوں نے اپنی عمر میں بہت سے سفر کئے۔ بلادِ روم بھی گئے۔ تیمور لنگ کے ساتھ ماوراء النہر کے علاقہ کا سفر کیا۔ پھر شیراز گئے وہاں قاضی کے عہدہ پر فائز ہو گئے۔ شیراز میں ہی انھوں نے جمعہ کے دن ظہر کے وقت سے ذرا پہلے ۵ ربیع الاول ۸۳۳ھ میں اکاسی سال کی عمر میں داعی حق کو لبیک کہا۔ وہیں ایک مدرسہ میں دفن کئے گئے۔

طاوسی نے ابن جزری کو اپنے اساتذہ میں شمار کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"انہ تفرد بعلم الروایۃ وحفظ الاحادیث والجرح والتعدیل ومعرفۃ الرواۃ المتقدمین والمتاخرین یعنی بالنسبۃ لتلک النواحی"

آپ نے علم حدیث، رجال، جرح و تعدیل، مناقب نبوی اور علم تجوید پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ مختلف تذکرہ نویسوں نے مختلف کتب کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان کی چند مشہور کتب کے ناموں کا ذکر کرتے ہیں:۔

(۱) النشر فی القرأت العشر:۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور طبع ہو چکی ہے۔

(۲) غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء:۔ اس کتاب میں علمِ تجوید کی خدمت کرنے والے علماء کرام کے سوانح درج ہیں اور جنہیں ان کے مرتبہ کے مطابق مختلف

طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) التمہید فی علم التجوید :۔ یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔

(۴) ذات الشفاء فی سیرۃ النبی والخلفاء :۔ یہ کتاب نظم میں ہے اور تاحال طبع نہیں ہوئی۔

(۵) سلاح المؤمن :۔ یہ کتاب علم حدیث سے متعلق ہے اور تاحال قلمی ہے۔

(۶) حصن حصین :۔ یہ کتاب ادعیہ اذکار وغیرہ پر مشتمل ہے۔ کئی بار طبع ہو چکی ہے، اور اس کا اردو ترجمہ بھی عام طور پر مل جاتا ہے۔

(۷) تتمہ فی القرأت :۔ قلمی ہے۔

(۸) المقدمۃ الجزریہ :۔ یہ کتاب نظم میں ہے۔ اور علماء تجوید کے ہاں بہت مقبول ہے اس برصغیر اور مصر میں تجوید کے نصاب میں شامل ہے یہ کتاب متعدد بار طبع ہوئی۔ اور اردو نظم میں اس کا ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

(۹) اسنی المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب :۔ اس کتاب کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ طبع ہوئی ہے یا کہ نہیں۔

(۱۰) الہدایۃ فی علم الروایۃ :۔ اس کتاب میں راوی روایت اور اس سے متعلقہ اصطلاحات بیان کی گئی ہیں اور تاحال طبع نہیں ہوئی۔

زیر تبصرہ کتاب "تقریب النشر فی قرأت العشر" امام جزری کی بلند پایہ کتب میں سے ایک ہے۔ اس کتاب کو مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر باب میں ایک مسئلہ ذکر کر کے اس کے متعلق قراء عشر کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

زیر نظر نسخہ مکمل ہے۔ لیکن دو ہاتھوں کا لکھا ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی علم دوست انسان کو یہ نسخہ کہیں سے نامکمل حالت میں ملا تھا۔ تو اس نے دیگر نسخوں کی مدد سے اس کو مکمل کر دیا ہے چنانچہ اس کے ابتدائی تین ورق اور درمیان کے چند اوراق نہایت ہی جدید الخط ہیں۔ اور پہلے تین اوراق کی روشنائی اور کاغذ بھی الگ دکھائی دیتا ہے۔ البتہ اندرونی صفحات میں سیاہی کی مناسبت کو قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ نسخہ نہایت عمدہ حالت میں ہے۔ اور اس کے طبع ہونے کی تاحال ہمیں کوئی اطلاع نہیں ہے۔ اس نسخہ کو دیگر نسخوں سے مقابلہ کر کے شائع کیا جا سکتا ہے۔

انتقاد

ارشاداتِ نبویؐ | ناشر شعبۂ تعلیم و مطبوعات، محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور،
اُردو ترجمہ محمد میاں صدیقی، انگریزی ترجمہ شاھد اللہ فریدی، نظر ثانی رشید احمد جالندھری،
صفحات ۱۰۸، سائز کتابی، کاغذ اعلیٰ، طباعت آفسٹ ٹائپ، قیمت ۳/۵۰ روپے۔

ملنے کا پتہ :- ادارہ فروغِ اسلام، سعید منزل، ۱۶۸- انارکلی - لاہور-

قرآن اور حدیث گو دو الگ الگ دستاویزات ہیں، لیکن عملی طور پر ایک کو دوسرے سے جدا کرنا ممکن نہیں۔ رسالت مآبؐ کے طفیل قرآن دنیا میں روشناس ہوا، اس کی تعلیمات کا عملی نمونہ آپؐ کا اسوۂ حسنہ ہے۔ جو حدیث کی شکل میں تا قیامت آپؐ کی سنت کو پورا کرتا رہے گا۔ آج ہر طرف مغرب کے ملحدانہ افکار و نظریات کا جو غلبہ ہے۔ اس کی بڑی وجہ اقوال و ارشاداتِ نبویؐ سے ہماری عدم واقفیت ہے۔ ہمارے پڑھے لکھے طبقے کے افراد جو مستشرقین کے اسلامی لٹریچر اور اقتصادی امداد کے ساتھ آنے والے غیر ملکی دانشوروں کے غیر اسلامی نظریات سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ بھی یہی ہے۔

ایک مدت سے، ایک ایسی کتاب کی ضرورت شدت سے محسوس ہو رہی تھی۔ جس میں قرآن و حدیث کے ان حصوں کو یکجا کر دیا گیا ہو۔ جو تعلیماتِ اسلام پر مشتمل ہوں۔ جن کا انگریزی میں بھی معیاری ترجمہ ہو۔ تاکہ ہمارا انگریزی خواں طبقہ بھی اس سے مستفید ہو سکے، ہماری دانست میں یہ کتاب، کافی حد تک اس ضرورت کو پورا کر سکے گی۔

زیرِ تبصرہ کتاب میں قرآنی حصے کا انگریزی ترجمہ پکتھال کے ترجمے سے اور اُردو ترجمہ ابوالسلام آزاد اور فتح محمد جالندھری کے تراجم سے ماخوذ ہے۔ آیات و احادیث کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ دیباچہ میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے چار بنیادی اصولوں

کا ذکر کیا گیا ہے۔ جو شریفانہ زندگی بسر کرنے کے لئے سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اوامر و نواہی کے ذیل میں مزید نو سنہرے، لازوال اصول بیان کئے گئے ہیں جن کو حرزِ جاں بنانے کا حکم، پروردگار نے رسالت مآبؐ کو دیا تھا۔ یہ ابدی اصول مادی و روحانی زندگی کے لئے ضروری ہیں، جن پر چلنے سے ارتکاب گناہ سے بچنا ممکن ہے۔ گناہ زندگی کی توہین ہے اور زندگی جو عطیۂ الٰہی ہے، اس کی توہین بہر صورت روا نہیں۔

سولہ مختلف عنوانوں کے تحت اکتیس قرآنی آیات اور چھیاسی احادیث پر مشتمل یہ کتابچہ نوجوانوں کے لئے بجا طور پر ایک گائیڈ کا کام دے سکتی ہے۔ جس کے ہوتے ہوئے انہیں کسی لال کتاب (RED BOOK) کے مدد کرنے کی ضرورت نہیں۔

ہماری رائے میں آیاتِ قرآنی اور احادیث کا اصل متن بھی دیا جانا ضروری تھا، اسی طرح عنوانات کا اُردو ترجمہ اور اُردو والے حصے میں فہرست مندرجات کی کمی نمایاں ہے۔ امید ہے آئندہ ایڈیشن میں یہ خامیاں دُور کر دی جائیں گی۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر ٹائیٹل کی زمین کا رنگ بھی سبز ہوتا۔

ضرورت ہے کہ اس کا سستا ایڈیشن بھی شائع کیا جائے تاکہ یہ مفید کتاب ہر گھر میں پہنچ سکے۔ اس کتاب کی اشاعت پر محکمہ اوقاف بجا طور پر مبارک باد کا مستحق ہے۔

آدابِ شہریت | یہ کتاب بھی محکمہ اوقاف، پنجاب لاہور کے شعبۂ تعلیم و مطبوعات نے دو ہزار کی تعداد میں کتابی سائز پر ریڈنگ پریس اردو بازار لاہور سے چھپوا کر شائع کی ہے۔ کتاب کی اشاعت کا مقصد نام سے ظاہر ہے۔ انسانی معاشرے کے عمومی نظم و ضبط کے لئے آج تک جتنے آدابِ معاشرت وضع کئے گئے ہیں، ان سب پر اسلامی آدابِ معاشرت کو بلاشبہ فوقیت حاصل ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں اسلامی معاشرے کے انہیں اصولوں کو یک جا بیان کیا گیا ہے۔

ایک سو اٹھائیس صفحات کو چار حصوں آدابِ عامہ، محاسن اخلاق، رذائل اخلاق اور

حقوق و فرائض میں تقسیم کیا گیا ہے پھر ہر حصے کو ذیلی عنوانات ، صفائی کے آداب، آداب مجلس، آداب گفتگو ، امانت و دیانت ، عہد کی پابندی ، سخاوت ، ایثار ، عدل و انصاف ، خوش کلامی ، حلم و برد باری ، جھوٹ ، تہمت اور بہتان ، غیبت اور بدگمانی ، غداری اور دغابازی ، منافقت اور ریاکاری ، ناپ تول ، فضول خرچی ، رشوت ، حقوق والدین ، اولاد ، زوجین ، رشتہ دار ، ہمسائے ، ضرورت مند ، بیمار ، مہمان نیز اسلامی برادری کے حقوق میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر عنوان پر نہایت سادہ پیرائے میں حوالوں سمیت بحث کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ایک سچے مسلمان کو کن فضائل و اخلاق کا نمونہ ہونا چاہیئے۔

کتاب کی قیمت کہیں درج نہیں ہے۔ یہ بڑے خوبصورت ٹائپ میں چھپی ہے۔ جس کے پڑھنے سے آنکھوں کو گرانی محسوس نہیں ہوتی ، ہر موضوع کو سیدھے سادے لفظوں میں دو تین صفحوں میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اور مشکل اور علمی الفاظ و اصطلاحات سے اجتناب کیا گیا ہے۔ جس سے اس کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ بچے بوڑھے سب یکساں طور پر استفادہ کر سکتے ہیں۔

آج کے دور میں یہ تلخ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مسلمان اپنی روایات کو بھولتے جا رہے ہیں۔ آج کا مسلمان اسلامی اخلاق اور اسلامی حسن سلوک سے بے بہرہ ہے۔ اسے نہیں معلوم کہ اختلاف کی صورت میں اس کا صحیح طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ چوں کہ اجتماعی زندگی ، انفرادی زندگی پر مبنی ہے۔ اس لئے اسلام نے اجتماعی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کے لئے انسان کی انفرادی زندگی کے سنوارنے پر زور دیا ہے۔ اور انسان کے اندرونی امراض مثلاً بغض و حسد ، مکر و فریب ، لالچ اور ہوس کا شافی علاج مہیا کیا ہے۔ لہذا جو لوگ اسلامی درد رکھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ مسلمان اسلامی شعائر کو اپنائیں۔ وہ اس کتاب کو ہاتھوں ہاتھ لیں گے۔ محکمہ اوقاف کی یہ کاوش اس قابل ہے کہ اس کے کئی کئی نسخے اسکولوں ، کالجوں کی لائبریریوں اور عام دارالمطالعوں میں موجود رہیں۔ تاکہ ہر خاص و عام اس سے کما حقہٗ مستفید ہو سکے۔ (انوار صولت)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodolog in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از پروفیسر جارج اس آبیہ	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) اڈیٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	-	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈووکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) اڈیٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن		

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگلش) از کے این احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلش) از قمرالدین خاں

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

شمارہ ۳	رجب المرجب ۱۳۹۱ھ ☆ ستمبر ۱۹۷۱ء	جلد ۹

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پاکستان بہتوں کے علی الرغم وجود میں آیا اور بہتوں کے علی الرغم بفضل اللہ قائم ہے۔ وہ عناصر جن کی نگاہوں میں پاکستان کا وجود کھٹکتا تھا روزِ اوّل سے اس کوشش میں لگے رہے کہ کسی نہ کسی طرح پاکستان کو نقصان پہنچائیں۔ اور اگر داؤ لگے تو خدا نکردہ اس کے وجود ہی کو صفحہ ہستی سے مٹا دیں۔ ان پاکستان دشمن عناصر کی معاندانہ سرگرمیوں کی وجہ سے پاکستان کو نت نئے مصائب کا سامنا کرنا پڑتا رہا۔ ان کی فتنہ پردازیوں نے ہمیں کبھی چین سے نہ رہنے دیا اور وطن عزیز آئے دن طرح طرح کی مشکلات سے دوچار ہوتا رہا۔ جب سے پاکستان قائم ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک دیکھا جائے تو فتنوں کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے۔ لیکن گزشتہ دنوں جس قسم کے حالات رونما ہوئے وہ اتنے سنگین ہیں کہ ان کے آگے پچھلے تمام واقعات ہیچ نظر آتے ہیں۔ پاکستان کی وحدت بقا اور سالمیت کو ایسا شدید خطرہ کبھی لاحق نہیں ہوا جیسا کہ اب ہے۔ ہر چند کہ بروقت اقدام سے حالات پر قابو پا لیا گیا ہے۔ پھر بھی ایمن نشینی کا وقت نہیں۔ پاکستان کی موجودہ حکومت اور عوام کو پیش آمدہ حالات کا بے لاگ اور صحیح تجزیہ کرکے ان اسباب و عوامل کا کھوج لگانا چاہیئے جن کے باعث یہ حالات رونما ہوئے ہیں۔ اور اس کے بعد ان کے ازالہ کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرنی چاہئیں جن سے ہمیشہ کے لئے ان فتنوں کا سدباب ہو جائے۔ یہ فتنے دوبارہ سر نہ اٹھا سکیں اور پاکستان کی اجتماعی زندگی صحیح خطوط اور صحت مند اقدار پر اس طرح تعمیر ہو کہ آئندہ آپ سے آپ فتنوں

کا قلع قمع ہوتا رہے۔ بے شک پاکستان کے لئے یہ ایک لمحہ فکریہ ہے۔ مشرقی پاکستان کا المیہ پاکستانی قوم کی آنکھیں کھول دینے کے لئے کافی ہے۔ یہ درست ہے کہ اس میں دشمنانِ پاکستان کی شرانگیزیوں کو زیادہ دخل ہے لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ ہماری کوتاہیوں کا بھی اس میں ہاتھ ہے۔ اصلاحِ حال کے لئے جہاں اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اغیار اور اعدائے پاکستان کی طرف سے چوکنے رہیں۔ وہاں یہ بھی لابدی ہے کہ ہم اپنی کوتاہیوں کا بھی تنقیدی نظر سے جائزہ لیں۔ یہی ایک راستہ ہے، من حیث القوم ہماری نجات اور ہماری فلاح و بہبود کا۔ حقائق سے روگردانی یا واقعات سے چشم پوشی کر کے ہم ان خطرات کا دفعیہ نہیں کر سکتے، جو پاکستان کے افق پر منڈلا رہے ہیں۔

جسم کی سطح پر پھوڑوں پھنسیوں کی نمود فساد خون کی علامت ہے۔ اس موقع پر علاج کے دو طریقے بالعموم اختیار کئے جاتے ہیں۔ ایک طریقہ بیرونی علاج کا ہے دوسرا اندرونی علاج کا۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مستقل اور دیرپا نتیجہ صرف اسی صورت میں برآمد ہو سکتا ہے جبکہ اندرونی علاج کے ذریعے خون سے فاسد مادے کا اخراج کیا جائے ہمیں اس حقیقت کے اعتراف میں بخل، تعصب یا تنگ نظری سے کام نہیں لینا چاہیئے کہ ہمارے قومی وجود میں سمیت پیدا ہو چکی ہے۔ ہم اپنے قومی وجود کا کوئی حصہ کاٹ کر پھینک دیں تو بھی مطلوبہ تندرستی کی توقع عبث ہے۔ جسم کے کسی عضو کا آپریشن بھی ایک علاج ہے۔ مگر یہ علاج وہاں سودمند ثابت ہوتا ہے جہاں کوئی عضو ماؤف ہو گیا ہو لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں فساد ہمارے خون میں ہے۔ زہر ہمارے پورے وجود میں سرایت کر چکا ہے اس لئے کسی جزوی علاج سے کلی صحت کی امید کرنا امید موہوم سے زیادہ نہیں۔

پاکستان کی وحدت اور سالمیّت کی باتیں تو سبھی کرتے ہیں اور اگر صد فیصد نہیں تو کم از کم ملک کی بھاری اکثریت نیک نیتی کے ساتھ دل سے چاہتی ہے بلکہ فکرمند ہے کہ ان کا وطن کس طرح آفات و بلیات سے محفوظ رہے۔ لیکن اس بات کا بہت کم لوگوں کو ادراک حاصل ہو گا کہ اس خواہش کے تقاضے کیا ہیں اور ان تقاضوں کو بروئے کار لانے کے طریقے کیا ہیں۔ اس وقت پاکستان کی وحدت کو جو خطرہ درپیش ہے وہ بیرونی نہیں،

اندرونی ہے۔ یہ اندرونی انتشار ہی ہے جس کو دیکھ کر بیرونی عناصر کے حوصلے بڑھ رہے ہیں۔
اور مختلف بیرونی طاقتیں اپنے ناپاک عزائم کی تکمیل کے لئے جوڑ توڑ میں لگی ہوئی ہیں۔

کسی ملک کی وحدت اور سالمیت کا راز اس قوم کے اتحاد و اتفاق، فکر و نظر کی یکسوئی اور یکجہتی میں مضمر ہے جو اس ملک میں بستی ہے۔ اُس ملک کا شیرازہ بکھر کر رہتا ہے جس کے باشندے اختلاف و افتراق کا شکار ہوں۔ عمرانیات کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجتماعی شیرازہ بندی کے لئے ہر معاشرہ اپنے سامنے ایک ایسا نصب العین رکھنا ضروری سمجھتا ہے جس کا احترام بلا امتیاز سب کے دلوں میں جاگزیں ہو اور جس کے حصول کے لئے قوم کا ہر فرد بقدر استطاعت و حسب توفیق کوشاں ہو، جس کی وقعت دلوں میں اس طرح راسخ ہو کہ وقت آنے پر لوگ پروانہ وار اس کے لئے اپنی جانیں تک قربان کر سکیں۔ یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ پاکستانی قوم کے سامنے عملاً ایسا کوئی اعلیٰ و ارفع مقصد نہیں۔ اس لئے اس وقت سب سے اہم اور بنیادی ضرورت یہ ہے کہ اخلاص و نیک نیتی کے ساتھ ہم اپنے سامنے اس نصب العین کو ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے پیش نظر رکھیں جس کے بغیر ہمارا قومی وجود بے معنی ہے۔ اس کی تصریح کی ضرورت نہیں کہ جب تک ہم مسلمان کہلانے کے مدعی ہیں۔ ہمارا نصب العین اسلام اور صرف اسلام ہے۔ اسلام کے ابدی اور آفاقی اصول ہی ہمارے ہر درد کا درماں ہیں۔ اسلام کی تعلیمات ہمیں اخوت، مساوات، ہمدردی اور اخلاص کا درس دیتی ہیں اور یہی وہ اقدار ہیں جو قومی تعمیر میں گارے چونے کا کام کرتی ہیں۔ جب کسی قوم کے بُرے دن آتے ہیں تو یہ اور اس قسم کی دوسری اعلیٰ اقدار رفتہ رفتہ اس قوم کی عملی زندگی سے رخصت ہو جاتی ہیں اور وہ قوم انتشار، بدنظمی، افراتفری اور ابتری کا شکار ہو جاتی ہے۔ فطرت کے قانون اٹل ہیں ان میں کبھی کسی کے لئے تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ جو لوگ فطرت کے تقاضوں کو سمجھ کر فطرت کے اشاروں پر چلنے کے لئے تیار نہیں ہوتے وہ پایانِ کار گھاٹے میں رہتے ہیں۔ قدرت کا یہ ایک غیر متبدل اصول ہے کہ اخلاقِ عالیہ کے بغیر کوئی معاشرہ یا انسانی گروہ کارزار ہستی میں آگے بڑھنا تو کجا اپنا وجود بھی زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رکھ سکتا۔ فطرت مہربان ہے اس لئے ایک حد تک ڈھیل دیتی ہے جس کو غلطی سے کچھ اور سمجھ

لیا جاتا ہے۔ اتمام حجت کے بعد قانونِ مکافات اپنی پوری سرعت کے ساتھ حرکت میں آتا ہے اور تقدیر کا قاضی اپنا فتویٰ صادر کرکے انجام کے فرمان پر مہر تصدیق ثبت کر دیتا ہے۔ پھر نہ توبہ قبول ہوتی ہے نہ اصلاح کا موقع باقی رہتا ہے۔ گزشتہ چوبیس سال کی تاریخ نے ہمیں اس مقام پر پہنچا دیا ہے کہ اس کے آگے امید و بیم کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

من حیث القوم ہم اپنا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی میں منافقت اور فکر و عمل کے تضاد کا دَور دَورہ ہے۔ اخلاقی اقدار پامال ہو چکی ہیں۔ ہمارے عقائد یکسر فاسد ہو چکے ہیں۔ وہ کلمہ جامعہ جو ہمیں ایک مرکز پر جمع کرکے متحد و متفق رکھ سکتا تھا ہمیں یاد نہیں رہا۔ دین جس کے اتباع میں ہماری دنیوی اور اخروی سعادت و کامرانی کا راز پوشیدہ ہے ہماری عملی زندگی ہی سے نہیں۔ فکر و نظر کی حدود سے بھی خارج ہوتا جا رہا ہے۔ ہم مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساتھ ہی دیانت داری سے ایسے نظریات کے بھی حامی ہیں جو اسلام کے عین ضد ہیں اور ہماری قوم کا ایک عنصر اسلام کو نظر انداز کرکے اس قسم کے نظریات کی تبلیغ اور عملی تنفیذ کے لئے تندہی کے ساتھ کوشاں ہے۔ ہماری بڑی بدنصیبی یہی ہے کہ ہم خود اپنے نہیں رہے۔ ہم کو نہ اس بات کا شعور ہے کہ ہم کیا ہیں نہ اس امر کا احساس ہے کہ ہمارے وجود کی غرض و غایت کیا ہے۔ جب کوئی قوم اپنے اعلیٰ مقاصد اور عظیم تر نصب العین سے منحرف ہو جاتی ہے تو اسے فتنوں میں مبتلا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی تعمیری صلاحیتیں دب جاتی ہیں اور تخریبی قوتیں اوپر آکر اپنا کام شروع کر دیتی ہیں۔ نتیجتہً صلاح و فلاح کی جگہ شر و فساد کی کار فرمائی شروع ہو جاتی ہے۔ اس وقت پاکستانی قوم کچھ اسی قسم کے حالات سے دوچار ہے۔

اب بھی وقت ہے قوم کے سلیم الفطرت صحیح الخیال، صاحب نظر لوگوں کو چاہیئے کہ وہ اٹھیں اور منزل کا تعین کرکے صحیح سمت میں سفر کا آغاز کریں۔ یہی ایک طریقہ ہے امن و سلامتی کا، یہی ایک راستہ ہے مصائب کے گرداب سے نکلنے کا، یہی ایک ذریعہ ہے ہماری بقا کا۔

علّامہ جار اللہ الزمخشری

محمد مجیب الرحمٰن ـــــ (راجشاہی یونیورسٹی)

ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر بن احمد الخوارزمی الزمخشری اپنے عہد کے ان تسلیم شدہ پیشواؤں اور متفق علیہ اماموں میں سے تھے جن کی طرف لوگ علوم و فنون میں استفادہ کی خاطر دُور دراز مقامات سے کھنچے چلے آتے تھے۔ آپ نہ صرف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں بلکہ اپنے زمانہ میں علم تفسیر، حدیث، لغت، نحو، فلسفہ، علم بیان وکلام اور دیگر علوم و فنون کے بہت بڑے امام مانے جاتے تھے۔[1]

آپ نے ۲۷ رجب ۴۶۷ھ کو زمخشر کی سرزمین میں جو خوارزم کا ایک بہت بڑا قصبہ ہے آنکھ کھولی۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں ہی پائی۔ اس کے بعد مکہ معظمہ پہنچ کر وہاں کے شہرۂ آفاق عالم و فاضل شیخ ابن وہاس کی خدمت اقدس میں زانوئے تلمذ تہہ کیا اور اس سلسلے میں عرصہ تک آپ کو وہاں قیام کرنا پڑا۔ یہی نہیں بلکہ آئندہ چل کر اپنی تصنیفات کے زمانہ کا بیشتر حصہ آپ نے اسی مقدس سرزمین میں گزارا۔ اسی بنا پر آپ کا لقب جار اللہ (خدا کا ہمسایہ) پڑا اور ایسا مشہور ہوا کہ اصلی نام بھی اس کی اوٹ میں چھپ کر رہ گیا۔

تحصیل علم کے زمانہ میں متعدد اسلامی ممالک کے علاوہ کئی بار آپ کو بغداد بھی جانا پڑا جو اس زمانہ میں علم و عرفان کا گہوارہ اور اسلامی تہذیب و تمدن کا سب سے

---

[1] THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, P.P. 183-184.

بڑا مرکز تھا۔ ان دنوں کوئی بھی کسی فن میں مسلّم امام نہیں تصوّر کیا جاتا تھا تاوقتیکہ وہ بغداد جاکر وہاں کے علمائے کرام اور فضلائے عظام سے، جو یگانۂ عصر اور یکتائے روزگار ہوا کرتے تھے تحصیل علم نہ کرچکا ہو۔ دارالخلافہ بغداد پہنچ کر جن علمائے کرام سے آپ نے استفادہ کیا ان میں سے فنِ ادب کے استاد ابوالمنصور معتز کا نام نامی خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ ادب میں آپ کے دوسرے استاد کا نام ابوالحسن علی بن مظفر ہے جو خراسان کے مشہور و معروف شہر نیشاپور کے مانے ہوئے جیّد عالم تھے۔ ابونعیم الاصفہانی کا نام بھی اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے۔

آپ کے اساتذۂ کرام کی فہرست بہت طویل ہے۔ مذکورہ بالا اساتذہ سے آپ نے نہ صرف پورا پورا استفادہ کیا بلکہ ان کے ساتھ آپ کے باقاعدہ طور پر علمی و ادبی مذاکرات بھی ہوا کرتے تھے۔ زمخشری نے ایک علمی خاندان اور علمی ماحول میں آنکھ کھولی، پھر بچپن ہی سے شہرۂ آفاق اساتذہ وشیوخ سے استفادہ کے مواقع حاصل رہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ بچپن ہی سے آپ نے بلا کا ذہن پایا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر جب آپ نے خامہ فرسائی شروع کی تو یہ سونے پر سہاگہ ثابت ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مرتے دم آپ اپنے ترکہ میں وہ انمول تصانیف چھوڑ گئے جن پر آنے والی نسلیں ہمیشہ بجا طور پر ناز کر سکتی ہیں۔[۲]

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ زمخشر خوارزم کا ایک بہت بڑا گاؤں ہے لیکن علامہ زمخشری خود اس بات کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔ "اما المولد فقرية مجهولة من قرى خوارزم تسمّى زمخشر وسمعت ابي رحمه الله يقول اجتاز بها اعرابيّ فسأل عن اسمها واسم كبيرها فقيل له زمخشر فقال لا خير في شرّ ورد ولم يلمم بها۔"

---

[۲] TASH KOPRA FADEH (D. 968 A.H.): MIFTAAH AL-SA'AADAH WA MISBAAH DAR AL-SIYADAH (ED. HYDRABAD, 1911) VOL. 1 P.P. 430-33.

یعنی جہاں تک میری جنم بھومی کا تعلق ہے وہ زمخشر نامی خوارزم کا ایک گمنام سا گاؤں ہے۔ میرے والد مرحوم کا کہنا ہے کہ اس گاؤں کے پاس سے گزرنے والے ایک بدو نے ایک دفعہ اس گاؤں اور اس کے سرگروہ کے نام کی بابت دریافت کیا۔ جب اسے گاؤں کا نام زمخشر بتایا گیا تو فوراً ہی کہنے لگا "اس بدی میں بھلائی کی کوئی امید نہیں" یہ کہہ کر وہ اس طرح چل دیا کہ مڑ کر بھی نہیں دیکھا[۳] گویا اس نے زمخشر کے لغوی معنی ہی یہ لئے ہوں گے "جس میں بھلائی کی کوئی گنجائش نہ ہو"

علامہ زمخشری کی نیک نامی اور شہرت کی دھوم ان کے عین حیات ہی چار دانگ عالم میں مچ گئی تھی۔ یہاں تک کہ ہمعصر شعراء و ادباء نے دل کھول کر ان کی مدح سرائی میں نمایاں حصہ لیا۔ علمائے کرام ان کی تصنیف کردہ کتابوں کی روایت کے لئے بھی ان سے اجازت طلب کیا کرتے۔ حافظ ابوطاہر احمد بن محمد السلفی نے ایک دفعہ اسکندریہ (ALEXANDRIA) سے انھیں خط لکھا کہ وہ اپنی تصنیفات اور مسموعات کی روایت کی اجازت مرحمت فرمائیں۔ زمخشری نے اس کا جواب لکھا۔ مگر یہ کوئی سیر حاصل جواب نہ تھا بلکہ گول مول سی بات تھی۔ اس میں سائل کی تشنگی جوں کی توں باقی رہ گئی تھی۔ اگلے سال پھر انھوں نے حرم پاک کے حجاج کے ہاتھ اجازت طلبی کا دوسرا خط لکھ بھیجا۔ اس میں پہلے خط کی یاد دہانی کراتے ہوئے انھوں نے بڑی منت سماجت کی اور لکھا کہ اگر دور دراز کی مسافت حائل نہ ہوتی تو میں خود ہی قدم بوسی کے لئے حاضر ہوتا۔ زمخشری نے بھی اس خط کا طویل جواب لکھا جو کہ ابن القارح کے نام ابوالعلاء المعری المتوفی ۴۴۹ھ کے تحریر کردہ خط سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔ قارئین کرام کے ملاحظہ کے لئے اس کا ترجمہ درج ذیل ہے :۔

یعنی آسمان کے مہر و ماہ کے اندر بنات النعش صغریٰ میں بہت ہی چھوٹے سے ستارے کو جو حیثیت حاصل ہوتی ہے، بڑے بڑے عالموں کی صف میں مجھ بھی وہی حیثیت

---

[۳] وفیات الاعیان۔ ابوالعباس احمد بن خلکان المتوفی ۶۸۱ھ۔ ج ۲، ص ۱۰۸

حاصل ہوتی ہے اور زرد پیلے رنگ کے بادل کو جو بارش کا حامل نہیں ہوتا سنگلاخ سنسان بیابان میں موسلا دھار بارش کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے وہی حیثیت میری ہے۔ نیز گھوڑ دوڑ کے میدان (RACE HORSE) کے سست رفتار آخری گھوڑے کو برق رفتار گھوڑے کے ساتھ اور سست پرواز پرندے کے ساتھ تیز پرواز شکاری پرندوں کو جو حیثیت حاصل ہوتی ہے، میری مثال بھی بالکل ایسی ہی ہے۔ اور لفظ علاّمہ کے ساتھ ملقّب و موسوم ہونا ایسا ہی ہے جیساکہ نشان و علامت کے ساتھ صفر کا ایک نقطہ۔ علم ایک ایسا شہر ہے جس کے پہلے دروازہ کا نام درایت ہے اور دوسرے کا نام روایت۔ لیکن میں دونوں ہی دروازوں کا یکساں و مشترک ساز و سامان ہوں۔ اور میرا سایہ اس میں ایک کنکری کی پرچھائیں سے بھی زیادہ بے مایہ ہے۔ جہاں تک روایت کا تعلق ہے وہ بعد کی پیداوار ہے اور اس کی سند بہت نزدیک ہے۔ نہ تو ماہر و حاذق علماء کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے اور نہ آزمودہ کار فضلاء کی طرف۔ جہاں تک درایت کا تعلق ہے وہ پانی کی بوند کی سی حیثیت رکھتی ہے جو منہ تک بھی نہیں پہنچ سکتی اور یہ تھوڑا پانی بھی ایسا کہ لبوں کو تر کرنے سے بھی قاصر۔ اور میرے متعلق فلاں و فلاں کی بات تمہیں ہرگز دھوکہ میں نہ ڈال رکھے۔

پھر زمخشری نے اپنے خط میں علماء و فضلاء کی ایک بڑی تعداد کے نام گنوائے جنہوں نے اپنے قطعاتِ اشعار کے ذریعہ سے دل کھول کر آپ کی تعریف کی۔ اجازت نامہ کا یہ آخری حصہ ہے مگر یہ عجیب سی بات ہے کہ اس طول طویل جواب میں اظہار برتری اور کچھ گول مول بات کے علاوہ صراحت سے کوئی بات نہیں کی گئی۔ یہ بھی نہیں معلوم کہ آئندہ چل کر طالبِ اجازت کو اجازت سے نوازا گیا یا نہیں۔[۴]

اس خط کے اقتباس سے نہ صرف زمخشری کے ادبی اسلوب اور طرزِ تحریر کا پتہ چلتا

---

[۴] الدکتور احمد امین: ظہر الاسلام ج ۴ ص ۵۲ والشیخ ابراہیم الدسوقی: نبذة من ترجمة الزمخشری باٰخر الکشاف ص ۳۰۴ مطبعة القاہرہ ۱۹۵۱ء

ہے بلکہ بخوبی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ علمی حلقوں میں کس قدر ہر دلعزیزی اور مقبولیت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، حتیٰ کہ آپ سے روایتِ کتب کی بھی اجازت طلب کی جاتی۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کی طرف دھیان دیئے بغیر اپنے مشغلہ میں منہمک ہو کر ڈٹے رہنا اور بھلائی کو دل سے پسند کرنا آپ کا شیوہ تھا۔ نیز یہ کہ غرور، خود بینی اور خود پسندی کا شائبہ بھی آپ کے اندر پایا جاتا۔ مندرجہ ذیل اشعار جہاں آپ کی تدقیق و تحقیق کدوکاوش کی غمازی کرتے ہیں وہاں آپ کی خود پسندی، نخوت و انانیت کے بھی آئینہ دار ہیں۔

سهرى لتنقيح العلوم الذّ لى + من وصل غانية وطيب عناق

ترجمہ:- تحقیقِ علوم و مطالعہ کے لئے شب بیداری میرے لئے زیادہ لذیذ اور موجب خوشی ہے بہ نسبت گانے والی چھوکری کے وصال سے یا اس کی لمبی گردن پر محبت کے ہاتھ ڈالنے سے۔

وتمايلى طرباً لحلّ عويصة + اشهى واحلى من مدامة ساقى

ترجمہ: کسی الجھے ہوئے مشکل مقام کو حل کرتے ہوئے اس کی خوشی میں جھوم جھوم جانا اور اکڑتا ہوا، بل کھاتا ہوا خراماں خراماں چلنا میرے لئے زیادہ شیریں اور پسندیدہ ہے بادہ و ساغر سے۔

وصرير اقلامى على اوراقها + احلى من الدوكاء والعشاق

ترجمہ:- کاغذات پر میرے اشہبِ قلم کی کھڑ کھڑاہٹ مجھے زیادہ بھاتی ہے۔ بہ نسبت عاشقوں کے شور و شغب اور موسیقی کے نغموں سے۔

أابيت سهران الدجىٰ وتبيته + نوماً وتبغى بعد ذاك لحاقى ....؟

ترجمہ:- کیا اسی طرح میں شب بیداری کرتا رہوں اور تو گہری نیند کے خمار میں رات گزارتا رہے اور پھر بھی تو مجھ جیسا بلند پایہ اور میرے اعلیٰ و ارفع مقام کو پا سکے گا؟؟ یعنی ہرگز ایسا نہیں ہوگا۔ ؎

؎ الدکتور احمد امین ظہر الاسلام ج ۴، ص ۵۳، الطبعۃ الأولیٰ، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ ۱۹۵۵ء

جاراللہ زمخشری معتزلہ مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور اس پر آپ کو بہت ناز بھی تھا۔ چنانچہ آپ سب کے سامنے اپنے مکتبِ فکر کا برملا اعلان کرتے تھے۔ جب کبھی کسی سے ملنے جایا کرتے تھے تو باریابی کی اجازت مانگتے وقت لوگوں سے یوں گویا ہوتے:۔"ابو القاسم معتزلی بالباب" یعنی ابوالقاسم معتزلی دروازہ پر کھڑا ہے اور صاحب خانہ سے ملنا چاہتا ہے۔

آپ قرآن مجید کو مخلوق گردانتے تھے۔ چنانچہ جب آپ نے اپنا شہرۂ آفاق شاہکار "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل" تصنیف کیا تو اس کی ابتدائی سطور میں یوں رقمطراز ہوئے :۔ "الحمد للہ الذی خلق القرآن" یعنی ہر قسم کی تعریف وستائش اس ذاتِ ستودہ صفات کے لئے ہے جس نے قرآن مجید کی تخلیق کی۔ کہتے ہیں کہ لوگوں نے تفسیر الکشاف کے اس افتتاحیہ فقرہ کو پڑھ کر دل ہی دل میں بڑی کبیدگی محسوس کی اور مصنف سے جرح وقدح کرتے ہوئے اس فقرہ کو تبدیل کرنے کی التجا کی۔ انھوں نے مزید کہا کہ "اگر ہماری بات کو تسلیم کئے بغیر آپ نے ابتدائی جملے کو یوں ہی رہنے دیا تو اس کا نتیجہ اچھا نہیں ہوگا، نہ ہی اس تفسیر کی کچھ قدر و منزلت ہوگی بلکہ بڑی حقارت کی نگاہ سے دیکھی جائے گی"۔ یہ سُن کر زمخشری نے اس فقرہ کو یوں تبدیل کیا :۔ "الحمد للہ الذی جعل القرآن"۔ معتزلیوں کے نزدیک جَعَلَ بمعنی خلقَ ہے۔ اسی طرح امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس فقرہ میں اور بھی بہت سا تغیر و تبدل واقع ہوا۔ غرض یہ قصّہ بہُت طویل ہے۔ ابوالعباس احمد ابن خلکان اپنی مایۂ ناز تصنیف "وفیات الاعیان" میں لکھتے ہیں: میں نے اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہوا دیکھا "الحمد للہ الذی انزل القرآن"۔ یہ اصلاح مصنف کی اپنی نہیں ہے بلکہ لوگوں کی طرف سے ہے۔[۶]

قاضی القضات ابن خلکان المتوفی ۶۸۱ھ آگے چل کر اپنے بعض شیوخ سے نقل

---

[۶] وفیات الاعیان احمد بن خلکان ج ۲ ص ۱۰۸ مطبع میمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ و ازہار الریاض ج ۳، ص ۲۸۲ - ۳۱۲

کرتے ہیں کہ ابوالقاسم زمخشری ایک ٹانگ سے معذور (لنگڑے) تھے۔ چلنے پھرنے کے لئے انھوں نے لکڑی کی ایک مصنوعی ٹانگ بنارکھی تھی۔

آپ لنگڑے کیونکر ہوئے؟ اس کی وجہ یوں بیان کی جاتی ہے کہ دورانِ سفر خوارزم میں سخت برف باری ہی آپ کے لنگڑے پن کا باعث بن گئی۔ آپ کے پاس ہمیشہ ایک رجسٹر ہوا کرتا تھا جس میں بہت سے دانشور اور واقف کار لوگوں کی شہادت تامہ درج رہتی تھی کہ یہ ٹانگ کسی سنگین جرم یا چوری چکاری میں نہیں کاٹی گئی بلکہ محض ایک حادثہ کی نذر ہوگئی۔

اطرافِ زمخشر کی یہ ایک دیکھی بھالی اور آزمودہ حقیقت ہے کہ وہاں کی لبستہ یخ اور سخت برف باری بھی کبھی کبھی لنگڑے پن کا باعث بنتی ہے۔ خصوصاً ملک خوارزم کی برف باری تو بہت ہی سخت اور بے پناہ ہوا کرتی ہے۔ وہاں کی سردی تو اس قدر شدید اور دانت سے دانت بجانے والی ہے کہ خدا کی پناہ! صرف جاراللہ زمخشری ہی نہیں بلکہ اور بھی سینکڑوں افراد ایسے ملیں گے جن کی صحیح و سالم ٹانگیں سردی کی نذر ہوچکی ہیں اور جنہیں قاضی ابن خلکان خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ ایک رستے ہوئے ناسور کی وجہ سے آپ کی ٹانگ کاٹ ڈالنے کی نوبت پہنچی تھی۔

بعض متاخرین سے یہ بھی منقول ہے کہ جب آپ بغداد میں وارد ہوکر فقیہ حنفی دامعانی المتوفی ۴۷۸ھ سے ملے تو انھوں نے سب سے پہلے ٹانگ ٹوٹنے کی وجہ دریافت کی آپ نے جواب دیا کہ اس کا باعث بچپن میں میری والدہ کی بد دعا ہے۔ دراصل ہوا یہ کہ میں نے بچپن میں ایک چڑیا پکڑ کر دھاگے سے اس کی ٹانگ باندھ دی۔ دفعتہً وہ میرے ہاتھ سے پرواز کرتی ہوئی روزن کی راہ سے اندر جا گھسی۔ اب ہاتھ کا شکار چھوٹتے دیکھ کر مجھے بڑی کوفت ہوئی اور میں نے پیچھے کی طرف سے وہ باریک سا دھاگہ کھینچا جو ٹانگ کے ساتھ بندھا ہوا تھا۔ پھر کیا دیکھتا ہوں کہ ناگاہ اس کے جسم سے ٹانگ بالکل الگ ہوکر رہ گئی۔ یہ حالتِ زار دیکھ کر میری والدہ کو بہت ترس آیا اور مجھ پر برافروختہ بھی ہوئیں۔ بالآخر طیش میں آکر بولیں: "کمبخت تجھے ہمیشہ پرندوں کو تکلیف

دینے کی شرارت سوجھتی ہے۔ حالانکہ میں کتنی روک ٹوک کرتی ہوں۔ اور اب کی دفعہ تو تُونے گویا بیچاری کی ٹانگ بھی توڑ ڈالی ہے۔ خدا تجھے بھی ایسا ہی کرے گا۔

بعد ازاں حصولِ تعلیم کے لئے علوم و فنون کے مرکز بخارا پہنچا تو اثنائے راہ میں سواری سے گر کر غیر متوقع طور پر میری ٹانگ ٹوٹ گئی۔ پھر درد رفتہ رفتہ اس قدر بڑھ گیا کہ کاٹنے کے سوا کوئی چارۂ کار ہی نہ رہا۔ کہتے ہیں کہ راہ چلتے وقت آپ اپنے پاؤں کے ٹوٹے ہوئے حصّہ میں لکڑی کی ایک مصنوعی ٹانگ بنا کر اس پر کپڑا تان لیا کرتے تھے تاکہ دوسروں کو پتہ نہ چل سکے کہ ان کی ایک ٹانگ بیکار ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعلمہٗ اتم واحکم۔[1]

علامہ زمخشری ایک ظریف الطبع اور خوش مزاج آدمی تھے۔ فن ادب میں انھیں یدِطولیٰ اور خاصا درک حاصل تھا۔ زیارت کعبہ کے لئے مکہ معظمہ کو جاتے ہوئے بغداد میں وارد ہوئے تو وہاں کے نامی گرامی عالم و فاضل شریف ابوالسعادات ہبۃ اللہ بن محمد العلوی النحوی المعروف بابن الشجری المتوفی ۵۴۲ھ نے بڑی گرمجوشی اور تپاک سے آپ کی آؤ بھگت کی۔ زمخشری کے ورودِ مسعود پر شریف بن الشجری اس قدر خوش ہوئے کہ فوراً ان کے پہلو میں بیٹھ کر ذیل کے اشعار سنائے:۔

كانت مساءلة الركبان تخبرنى + عن احمد بن دُوَاد اطيب الخبر

حتّى التقينا فلا والله ما سمعت + اذنى باحسن مما قد رأى بصرى

ترجمہ:۔ "شتر سواروں کی باہمی پوچھ گچھ اور دریافت نے مجھے احمد بن دُواد سے متعلق بہترین مسرّت انگیز خبر پہنچائی۔ یہاں تک کہ جب ہمیں ایک دوسرے سے ملنے کا موقع ملا تو خدا کی قسم جو کچھ کان نے سُنا تھا اس سے کہیں بڑھ کر آنکھ نے دیکھا۔"

پھر مزید شعر گوئی کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا:۔

استكبر الاخبار قبل لقائه + فلما التقينا صغر الخبر الخبر

ترجمہ:۔ ممدوح کے ساتھ ملاقات سے پہلے ان کے متعدد اوصاف کی جو خبریں

---

[1] ایضاً۔ ص ۱۰۷ ومرآۃ الجنان ج ۳، ص ۲۶۹ – ۲۷۴

مجھے ملتی رہیں وہ بہت مبالغہ آمیز دکھائی دیتی تھیں۔ مگر جب میں ان کے دیدار سے لطف اندوز ہوا تو پہلے کی خبریں پھیکی اور معمولی معلوم ہونے لگیں[8]

پھر شریف الشجری نے آپ کی مدح سرائی کرنا شروع کی جس پر آپ نے کوئی روک ٹوک یا کسی قسم کی مزاحمت نہ کی۔ مگر جب انھوں نے اپنا سلسلۂ گفتگو ختم کر لیا تو آپ نے موزوں الفاظ میں دل کھول کر ان کا شکریہ ادا کیا، مدح سرائی کی اور ان کے روبرو اپنی فروتنی اور بے بضاعتی کا اظہار کرتے ہوئے کہنے لگے : ایک بار زید الخیل خدمتِ نبویؐ میں باریاب ہوئے اور رسول اکرمؐ کو پہلی دفعہ دیکھتے ہی بہت بلند آواز سے کلمہ شہادتین پڑھ دیا۔ یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔ کل رجل وُصف لی وجدتهٗ دون الصفة الّا انت فانك فوق ما وُصفت لی وكذلك انت یا ایها الشریف "یعنی جب میرے سامنے لوگوں کے اوصاف بتائے جاتے ہیں تو میں انھیں ان اوصاف سے کمتر پاتا ہوں مگر اے زید تم مجھے اس سے مستثنیٰ نظر آتے ہو۔ کیونکہ تمہارے متعلق مجھے بتلائے ہوئے اوصاف سے میں تمہیں کہیں بڑھ کر پاتا ہوں۔ ہمارے جناب شریف صاحب کے ساتھ بھی بالکل معاملہ یہی ہے۔ یعنی میں ان کو ان کے اوصاف سے زیادہ پاتا ہوں"۔ یہ کہہ کر زمخشری نے شریف ابن الشجری کی خوب خوب تعریفیں کیں اور دعائیں دیں حاضرینِ مجلس ان دونوں کی عالمانہ گفتگو سے بہت ہی محظوظ ہوئے کان الخبر کان الیق بالشریف والشعر کان الیق بالزمخشری۔ کیونکہ یہ خبر شریف شجری کے زیادہ شایانِ شان تھی۔ جیسا کہ شعر زمخشری کے لئے زیادہ شایانِ شان تھا[9]

واضح رہے کہ زید مذکور کو ان کے دلیرانہ اور غازیانہ اوصاف کی وجہ سے خیل یعنی گھوڑے کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ یہ اپنی قوم کے شاعر اور خطیب بھی تھے۔

---

[8] ابو البرکات عبد الرحمٰن بن ابی سعید الانباری المتوفی ۵۷۷ھ : نزهت الالباء فی طبقات الادباء، ص ۲۳۲ -
EDITED By ATTIA AMER:
ALMQVIST AND WIKSELL. STOCKHOLM. UPPSALA.

[9] ایضاً صہ ۲۳۲

سلمان بن کرجب حضور اکرم صلعم کی خدمت میں آئے تو حضور پُرنور صلعم نے لفظِ خیل وخیر سے بدل دیا"۔لان الخیل معقودٌ فی نواصیھا الخیر الی یوم القیامۃ"۔ (الحدیث) یعنی گھوڑے کی پیشانی میں روزِ حشر تک بھلائی باندھی ہوئی ہوتی ہے۔ یہ وہی زید تھے جن کے نیک نفس ہونے کے متعلق خود آنحضرت صلعم نے شہادت دی تھی اور جن کے باپ کا نام مہلہل الطائی تھا۔[۵۱]

غرض عروس البلاد بغداد میں شریف سنجری کے ساتھ زمخشری کی یہ عارضی مگر یادگار علمی و ادبی صحبتیں جب ختم ہوئیں تو وہ مکہ معظمہ کے مقدس گھر کی طرف روانہ ہو گئے۔ وہاں سے واپسی کے بعد عرفات کی شب ۵۳۸ھ مطابق ۱۱۴۳ء بمقام جرجانیہ جو خوارزم میں دریائے جیحوں کے ساحل پر ایک چھوٹا سا قصبہ ہے، زمخشری کی روح ہمیشہ کے لئے قفسِ عنصری سے پرواز کرتی ہوئی عالمِ جاودانی کو سدھاری۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

یاقوت الحموی المتوفی ۶۲۶ھ نے معجم البلدان میں تحریر کیا ہے کہ جرجانیہ کا لفظ معرّب (عربی بنایا ہوا ہے) ہے۔ اصل میں اس کا عجمی نام گرگانج تھا۔ مشہور سیاح محمد بن عبداللہ ابن بطوطہ المتوفی ۷۷۹ھ۔۱۳۷۷ء نے بھی بذاتِ خود مقامِ جرجانیہ کی زیارت کی جہاں آپ کی آخری آرام گاہ بنی ہوئی تھی۔ بعض نے آپ کی وفات حسرت آیات پر یوں مرثیہ خوانی کی:

فارض مکۃ تذری الدمع مقلتھا ۔ حزناً لفرقۃ جار اللہ محمود

ترجمہ:۔ سرزمین مکہ اپنی آنکھوں سے خون کے آنسو بہاتی ہے، علامہ جار اللہ محمود کی دائمی فرقت کے رنج وغم کی وجہ سے۔

امام زمخشری اپنے زمانہ میں نہ صرف ایک بے نظیر مفسّر قرآن تھے بلکہ ایک عدیم المثال فلسفی، نادر الوجود لغت دان، بلند پایہ ادیب اور ان گنت مذہبی کتابوں کے مصنف تھے متعدد متداول علوم و فنون کے ایک ناپیدا کنار سمندر تھے۔ بین الاقوامی شہرت و نیکنامی

---

[۵۱] استاذ محب الدین آفندی: شرح شواہد الکشاف، ص ۲۵

کے ساتھ اس دنیائے فانی سے رخصت ہوتے وقت آپ اپنے ترکہ کے طور پہ بے بہا علمی خزانہ، بے انتہا ادبی ذخیرہ اور بے شمار جواہر پاروں کا گنجینہ پیچھے چھوڑ گئے جو عاشقانِ علم و عرفان و تشنگانِ فضل و فن کی پیاس بجھانے کے لئے کافی و شافی ہے۔ سچ پوچھیے تو یوں کہنا چاہیئے کہ امتداد زمانہ بلکہ رہتی دنیا تک تاریخ کبھی انہیں فراموش نہیں کر سکے گی۔

امام جار اللہ زمخشری صرف ایک بہترین مصنفِ کتب، ایک بلند پایہ مفسّر قرآن اور علم و ادب کے علمبردار ہی نہ تھے بلکہ وہ ایک اعلیٰ درجہ کے شاعر بھی تھے۔ ان کے شاعرانہ شوق و میلان اور ذوقِ سلیم نے مختلف مقامات و مواقع پر انھیں عمدہ عمدہ اشعار کہنے پر آمادہ کیا۔ ان کے کلام میں جہاں اشارات و رمزیت کا حسن و لطافت ہے، وہاں زبان کی شستگی، بے ساختگی اور سلاست و روانی کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اپنے اشعار کے ذریعہ جہاں وہ دقیق فلسفہ چھانٹتے ہیں، وہاں دردمند اور بے چین دلوں کی دھڑکنوں اور کروٹوں کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ کہیں کہیں وہ اپنے نغمات کی شیرینی سے کانوں کو مسحور بھی کر لیا کرتے ہیں۔ بلاشبہ ان کی شاعری عربی ادب کے فروغ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔ کبھی کبھی ان کے اشعار تکلف سے پاک اور تاثیر میں ڈوبے ہوئے بھی نظر آتے ہیں۔ بلکہ جذبات کی شدت الفاظ کے آبگینوں کو پگھلا دیتی ہے۔ طرز بیان عمدہ اور زبان ستھری و نکھری ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ علّامہ سمعانی المتوفی ۵۶۲ھ نے آپ کے بہت سے اشعار کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:-

الاقل لسعدیٰ مالنا فيك من وطر + وهل نطلبن النجل من اعين البقر

ترجمہ:- اے میرے مخاطب! سعدیٰ سے یہ ضرور کہنا کہ ہمیں اس کی کوئی حاجت نہیں اور نہ ہی ہمیں بڑی آنکھوں کی تلاش ہے گائے کی آنکھوں میں سے۔

فانا اقتصرنا بالذين تضايقت + عيونهم والله يجزى من اقتصر

ترجمہ:- کیونکہ ہم نے انہیں پر اکتفا کیا جن کی آنکھیں کوتاہ و تنگ ہوتی ہیں۔ اور اللہ پاک اسے جزائے خیر دیتا ہے جو قناعت کرتا ہے۔

مليح ولكن عنده كل جفوة + ولم أر في الدنيا صفاء بلا كدر

ترجمہ:۔ سعدیٰ ہے تو ایک دوشیزہ نازنین سی مگر جفا کار بھی ہے اور دنیا کی عجیب ریت ہے کہ خوشی اور رنج، صفائی اور کدورت ساتھ ساتھ شانہ بشانہ چلتی ہے۔

وقلت لہ جئنی بورد وانما + أردت بہ ورد الخد ودوما شعر

ترجمہ:۔ ایک روز میں نے اس سے کہا کہ میرے پاس گلاب لاؤ۔ اور بلاشبہ میری مراد اس گلاب سے اس کا رخسار تھا مگر افسوس کہ وہ سمجھ نہیں سکی۔

فقال انتظرنی رجع طرف اجئ بہ + فقلت لہ ھیھات مالی منتظر

ترجمہ:۔ اس نے کہا پل بھر انتظار کرو۔ میں ابھی لا دیتی ہوں۔ میں نے کہا کہ افسوس مجھ میں انتظار کی سکت نہیں۔

فقال ولا ورد سوی الخد حاضر + فقلت لہٗ انی قنعت بماحضر

ترجمہ:۔ پھر وہ کہنے لگی کہ گلاب تو نہیں ملا البتہ میرا رخسار حاضر خدمت ہے۔ میں نے کہا جو کچھ حاضر ہے اسی پر قناعت کرتا ہوں۔[1]

آگے چل کر اسی سعدیٰ کے متعلق یوں نظم کرتے ہیں:۔

أیا حبّذا سعدیٰ وحبَّ مقامہا + ویا حبّذا این استقلّ مقامہا

حیاتی وموتی قرب سعدیٰ وبعدہا + وعزّی وذُلّی وصلہا والصرامہا

ترجمہ:۔ سعدی کتنی بھلی عورت ہے اور اس کی قیام گاہ کس قدر پسندیدہ ہے اور کیا ہی اچھی ہے وہ جگہ جہاں اس کی فرودگاہ وسراپردہ واقع ہوئے ہیں۔ جب وہ قریب تر ہوتی ہے تو میری جان میں جان آجاتی ہے۔ جب وہ دُور جاتی ہے تو میری جان بھی نکل جانا چاہتی ہے۔

سلام علیہا این امست واصبحت + وان کان لایقرأ علیَّ سلامہا

اذا سحبت سعدیٰ بارض ذیولہا + فقد ادعم المسك الذکی رُغامہا

---

[1] شیخ ابراہیم الدسوقی۔ نبذۃ من ترجمۃ المؤلف بأخر الکشاف۔ ج ۳، ص ۳۷۵۔
عبدالحیّ بن العماد الحنبلی المتوفی ۱۰۸۹ھ۔ شذرات الذہب ج ۴، ص ۲۱۰-۱۰۹

ترجمہ :- میری طرف سے لے ہزاروں سلام و نیاز ہو جہاں اس کی صبحیں اور شامیں گزرتی ہوں ، اگرچہ سعدیٰ کی طرف سے مجھے کبھی سلام نہیں کہا جاتا ہے ۔ جب کبھی کسی زمین میں سعدیٰ اپنا دامن گھسیٹے تو گویا اس کی مٹی کے ساتھ خوشبودار مشک عنبر گھل مل گیا ہوتا ہے۔

ابوالحسن علی القفطی المتوفی ۶۴۶ھ نے کہا کہ یہ ایک طویل و عریض قصیدہ ہے ، جس کے ذریعہ زمخشری نے وزیر مجیر الدولہ الاردستانی کی مدح سرائی کی ۔ وزیر نے بھی اس کے جواب میں انھیں نہ صرف بیش قیمت خلعت سے نوازا بلکہ ہزار دینار اور کئی گھوڑے عنایت کئے ۔[11]

قفطی المتوفی ۶۴۶ھ کا کہنا ہے کہ انھیں افضل الدّین امیرک الزیبانی نے زمخشری کا ایک طویل سا قصیدہ پڑھ کر سنایا جس کا کچھ حصہ یہ ہے :-

مرّی بہ وتعلقی نبرد ائـہ + لیکون فیك من الحبیب نسیم

قولی لہ ما بال قلبك قاسیاً + ولقد عهدتك لی وانت رحیم

انی اجلك ان اقول ظلمتنی والله یعلم انني مظلوم

ترجمہ :- اے میری محبوبہ ! تو میرے حبیب کے پاس سے ضرور گزرنا اور پھر اس کی چادر سے لپٹ جانا تاکہ اس کی نرم ہوائیں تجھے نصیب ہوں ۔ پھر اس سے یہ کہنا کہ وہ اتنا سنگدل کیوں واقع ہوا ۔ حالانکہ اس سے قبل جب بھی میں نے لسے دیکھا تو وہ نرم دل معلوم ہوا۔ بلاشبہ میں تمہیں یہ کہنے سے بالا و برتر سمجھتا ہوں کہ تو نے مجھ پر ظلم ڈھایا حالانکہ اللہ پاک خوب جانتے ہیں کہ میں مظلوم ہوں ۔[12]

مذکورہ بالا اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کی شاعری زندگی کے لطیف پہلوؤں سے یکسر خالی نہیں ۔ بلکہ رنگینی اور رعنائی کے ساتھ وہ تشبیب و تغزّل کو بھی بدستور بروئے کار لاتے ہیں ۔ مگر یہ بات ضرور ہے کہ اس کی شاعری کبھی یاوہ گوئی و لاف زنی

---

[11] ابوالحسن علی القفطی ۔ انباہ الرواۃ ج ۳ ص ۲۶۷-۲۷۱ ۔ بغیۃ الوعاۃ ج ۲ ص ۲۷۹

[12] ابوالحسن القفطی ۔ انباہ الرواۃ ج ۳ ، ص ۲۷۰

سے آلودہ نہ ہو سکی۔ شاعر کی انفرادیت کا اظہار صحیح معنوں میں اس کی غنائی شاعری (LYRIC POETRY) غزل، تشبیب، ذکرِ شباب، جذباتِ الفت و محبت اور رنج والم کے اظہار سے ہوتا ہے۔ باوجود ان صفات کی کمی کے زمخشری کے انداز و اسلوب میں فی الجملہ لطافت پائی جاتی ہے مگر کیفیاتِ عشق سے ناآشنائی نے جابجا بھونڈا پن پیدا کر دیا۔

دیگر اصنافِ سخن کی طرح زمخشری نے مرثیے اور قصائد بھی تحریر کئے۔ ان کے مراثی میں رنج والم کے جذبات کی شدت پائی جاتی ہے۔ اپنے مشفق استاد شیخ ابو منصور مضر کے انتقالِ پُرملال پر زمخشری نے بڑے غم انگیز لہجہ میں یوں مرثیہ خوانی کی:-

وما زال موت المرء يخرب داره + وموت فريد العصر قد خرب العصرا

وصك بمثل الصخر سمعي نعيه + وشبهت بالخنساء اذا فقدت صخرا

ترجمہ:- آدمی کی موت اس کے گھر کے لئے ہمیشہ ویران کن ثابت ہوتی ہے۔ مگر یگانۂ روزگار ممدوح (ابو مضر) کی موت نے زمانہ کو ویران کر دیا۔ اور ان کی خبرِ مرگ نے میرے کانوں کو یوں چاک کیا جیسے پتھر چاک کیا جاتا ہے اور مرثیہ گوئی میں مجھے خنساء بنت تماضر (ارثی العرب) کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جس نے اپنے بھائی صخر کو گم پایا تھا۔

وقائلة ما هذه الدرر التي + تساقطها عيناك سمطين سمطين

فقلت هو الدر الذي كان قد حشا + ابو مضر اذني تساقط من عيني

ترجمہ:- وہ آکر کہنے لگی کیسے ہیں یہ موتی جو آپ کی آنکھوں سے لڑیاں بن کر ٹپک رہے ہیں؟ میں نے کہا یہ وہ موتی ہیں جو میرے استادِ محترم ابو منصور مضر نے کانوں کے راستے سے بھر دیئے تھے جو خون کے آنسو بن کر آنکھوں کی راہ سے ٹپک رہے ہیں۔[۱۳]

اپنے دین کے سلسلہ میں ان کی زبان سے نکلے ہوئے ذیل کے یہ اشعار کیسے عمدہ اور زبان زدِ خاص و عام ہیں!

اذا سألوا عن مذهبي لم ابح به + واكتمه كتمانه لي اسلم

---

۱۳ ایضاً ج ۳، ص ۲۶۷ - ومعجم الادباء ج ۷، ص ۱۴۷

فان حنفياً قلت قالوا بأنني + أبيح الطلا وهو الشراب المحرّم

ترجمہ:- جب لوگ میرے مذہب کے متعلق دریافت کرتے ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ انھیں واضح الفاظ میں بتادینے کے بجائے پردۂ راز میں رکھنا ہی زیادہ ہوشمندی کی بات ہے کیونکہ میں اگر اپنے آپ کو حنفی بتاؤں تو لوگ کہیں گے یہ اس لئے ہے کہ میں مخصوص طور پر پکی ہوئی شراب کو مباح سمجھتا ہوں حالانکہ وہ میرے نزدیک حرام ہی کا حکم رکھتی ہے۔

وان مالكياً قلت قالوا بأنني + أبيح لهم اكل الكلاب وهم هم

وان شافعياً قلت قالوا بأنني + أبيح نكاح البنت والبنت محرم

ترجمہ:- اور اگر میں مالکی بن کر جلوہ گر ہو جاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ میں کتے کا گوشت جائز سمجھتا ہوں حالانکہ یہ ٹھیک نہیں ہے اور اگر میں اپنے کو شافعی المذہب بتاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ میں لڑکی کے ساتھ شادی بیاہ کو مباح قرار دیتا ہوں جبکہ وہ حرام ہے۔

وان حنبليا قلت قالوا بأنني + ثقيل حلولي او لغيض مجسم

وان قلت من اهل الحديث وحزبه + يقولون تيس ليس يدري ولفهم

ترجمہ:- اور اگر میں اپنے آپ کو اہل حدیث کے زمرہ میں جو کسی تقلید شخصی کے قائل نہیں منسلک بتاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ ایک کمسن چھوکرا ہے جس میں نہ تو سمجھنے کا سلیقہ ہے اور نہ ہی شُدبُد کا مادہ۔

علامہ جاراللہ دراصل یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لوگوں کو ہر حالت میں راضی وخوش رکھنا مشکل ہے۔ ان کی طبعی عادت ہے کہ وہ ہر مسلک پر طعن وتشنیع کرتے ہیں۔ بنابریں زمخشری ان باتوں سے بالاتر رہنا چاہتے ہیں اور آگے چل کر کہتے ہیں:-

تعجبت من هذا الزمان وأهله + فما احد من ألسن الناس يسلم

واخرني دهري وقدّم معشرا + على انهم لا يعلمون واعلم

ترجمہ:- میں متحیر و ششدر ہوں اس زمانہ سے اور زمانہ والوں سے جہاں لوگوں کی زبان درازی سے کوئی بھی نہیں بچ سکا۔ یہ زمانہ وہ ہے جس نے مجھے پیچھے کی طرف

دھکیلا اور دوسروں کو آگے بڑھایا محض اس بنا پر کہ میں جانتا ہوں اور وہ نہیں جانتے ہے[۴۱]
آگے چل کر کسی اور موقع پر بھی انھوں نے زمانہ اور زمانہ والوں سے شکوہ سنجی کی ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں :-

زمان کل حب فیہ حب + وطعم الخل خل لو یذاق

ترجمہ :- یہ زمانہ ہے کہ ہر دوست اس میں فریب کاری اور خیانت کا مرتکب ہے ایسی دوستی کا مزہ اگر چکھا جائے تو بڑا تلخ معلوم ہوتا ہے ۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے بخوبی یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری نہ صرف ایک نامور و عمدہ گو شاعر تھے بلکہ وہ اپنے عہد میں علم وفضل اور فکر و نظر کے ایک اچھوتے اور نرالے مقام پر فائز تھے۔ ان کی شعر و شاعری کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اس کی ہر صنف کو بیان کرنے کے لئے یہ مختصر سا مضمون کافی نہیں بلکہ بذاتِ خود یہ ایک طویل مقالے کا محتاج ہے۔ مندرجہ بالا اشعار اس بات کا بھی بین ثبوت پیش کرتے ہیں کہ تمامتر موانع کے باوجود زمخشری کی جدّت طراز طبیعت شاعری کے ہر میدان اور تقریباً تمام اصناف سخن میں طبع آزمائی کئے بغیر نہ رہ سکی۔ المقامات یا نصائح الکبار اور نصائح الصغار نامی دونوں شاہکاروں میں آپ کے بہت سے اشعار بکھرے پڑے ہیں۔ المقامات یا نصائح الکبار دراصل عربی زبان و ادب کے مختلف نصیحت آمیز افسانوں اور اشعار کا مجموعہ ہے ۔ اس تصنیف کے پیچھے بھی ایک تاریخی پس منظر موجود ہے۔ اسی پس منظر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولیٰ طاش کبرہ زادہ الرومی المتوفی ۹۶۸ھ تحریر کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کی اکتالیس بہاریں گزارنے کے بعد بھی زمخشری ایک دنیا ساز انسان کی طرح باقاعدہ طور پر شاہی دربار سے وابستہ تھے ۔ امراء و وزراء سے ان کے تعلقات گہرے تھے ۔ ان کی جھوٹ موٹ اور مبالغہ آمیز تعریف و توصیف کے پل باندھ کر ان سے معقول انعامات اور عطیات حاصل کیا کرتے ۔ اس کے بعد پھر یہ کمال خوش بختی تھی کہ روحانی کامرانی ان کے قدم چومتے

---

[۴۱] نبذۃ من ترجمۃ المؤلف بقلم الاستاذ الشیخ ابراھیم الدسوقی بآخر الکشاف ج ۳، ص ۳۷۶

لگ گئی اور ان کی زندگی میں ایک ایسی تبدیلی واقع ہوئی جس کا انہیں کوئی گمان نہ تھا۔ ایک شب کو خواب کے ذریعہ انھیں حکم ہوا کہ دنیاوی حرص وطمع کو چھوڑ کر دینی و مذہبی خدمات سرانجام دیں۔[۱۵] اپنے مقامات کے شروع میں بھی زمخشری نے اس حسین خواب کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ۵۱۲ھ (۱۱۱۸ء) کے ماہ رجب المرجب کی ابتداء میں زمخشری ایک مہلک مرض میں مبتلا ہوئے۔ اُن دنوں ان کی عمر ۴۱ سال کی تھی۔ مرض کی شدت کو دیکھ کر ان کی طبیعت گھبرا گئی اور اپنے کئے پر انہیں بہت ہی ندامت وپشیمانی محسوس ہونے لگی۔ بالآخر بستر علالت ہی پر انھوں نے یہ عہد کیا کہ اگر خدا نے تندرستی عنایت کی تو شاہی دربار سے وہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لیں گے۔ تملّق اور چاپلوسی کو کبھی اپنا ذریعۂ معاش نہ بنائیں گے۔ نہ ہی امراء و شرفاء کی بے بنیاد و من گھڑت تعریف وستائش سے اپنے دامن کو آلودہ کرتے ہوئے ان کا چہیتا اور محبوب بننے کی ناکام کوشش کریں گے۔ کیونکہ محض روٹیوں اور روپوں پیسوں کی خاطر ایوانِ سلطنت میں جاکر امراء کی بے جا تعریف و توصیف کرنا اپنی انسانیت اور شرافت کو بُری طرح داغدار کرنے کے مترادف ہے۔ یہ بالکل صحیح اور مسلّم بات ہے کہ دولت و ثروت اور شہرت کی دائمی ہوس میں قصر شاہی سے وابستہ ہو کر شاعری کبھی نہیں پنپتی بلکہ یہ شاعری کے فطری اور طبعی جوہر کو اجاگر کرنے کے بجائے غارت کر دیتی ہے۔ اس کی جبلّی صلاحیتوں کا خاتمہ کرتی ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ مصروفیاتِ دربار اور اس کی نت نئی پابندیاں اسکالر کی عبقریت کے لئے طلائی زنجیریں ثابت ہوتی ہیں اور اس کا دائرہ صرف قصری دنیا تک محدود و مقید ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی طبعی ذکاوت وعبقریت کو آزادانہ جولانیاں دکھانے اور پر و بال پھیلانے کا موقع نہیں ملتا۔

انہی وجوہات کی بنا پر زمخشری نے خوشامد اور چاپلوسی کی زندگی کو خیرباد کہہ کر درویشانہ زندگی بسر کرنے کا ارادہ کیا۔ انھوں نے قبل از علالت کے دَور کو ایامِ جاہلیت اور

---

[۱۵] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۴۳۳

بعد از علالت کے دَور کو دَورِ اسلام سے تعبیر کیا۔ پھر دل ہی دل میں یہ تہیہ کر لیا نیز اللہ کو حاضر ناظر سمجھ کر اس کے روبرو یہ عہد کیا کہ دَورِ جاہلی میں اپنے مبالغہ آمیز مدحیہ قصائد کے ذریعہ جو کچھ انھوں نے کمایا اور کھایا سب کو قے کر کے نکال باہر کرینگے۔ اس طرح سے چندروزہ شاہی دربار کے رجسٹر میں ان کا جو نام درج ہے اسے حرفِ غلط کی طرح مٹا کر کرّاسۂ ایزدی میں اسے درج کریں گے۔ کیونکہ اس دنیا میں اللہ کے بندوں کے پاس ہاتھ پھیلا کر کبھی کوئی بے نیاز نہیں ہو سکا۔ ہاتھ پھیلانا تو صرف اسی دربارِ خداوندی میں چاہیئے جہاں کشکولِ گدائی لے کر دنیا کے شاہان و سلاطین بھی سرگرداں پھرتے ہیں۔ زمخشری نے یہ بھی عہد کیا تھا کہ اگر انھیں تندرستی نصیب ہوئی تو وہ اپنی رہی سہی زندگی کو خالص دینی و مذہبی کتب کی تصنیف و تالیف میں صرف کریں گے۔ یونانی فلسفہ و منطق کو پس پشت ڈال کر صرف قرآن و حدیث کی طرف اپنی ساری توجہات کو مرکوز کرینگے (ملاحظہ ہو المقامات ص۱۰ـ۱۱)

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

والکریم اذا وعد وفیٰ

چنانچہ زمخشری نے مہلک مرض سے شفایاب ہوتے ہی اپنا وعدہ پورا کیا۔ یہ وعدہ پوری طرح نہ سہی مگر جزوی طور پر ضرور ایفا ہوا۔

یہ وہ زمانہ ہے جبکہ زمخشری کی صلاحیت و عبقریت نے نئی کروٹیں لیں اور ایک نیا رخ اختیار کیا۔ شاہی دربار میں شعر گوئی سے کنارہ کش ہو کر اپنی زندگی کے نئے دَور کے آغاز میں اس کی ساری فطری صلاحیتیں اُجاگر ہو کر مکمل طور پر بروئے کار آئیں۔ اگرچہ عہدِ شباب رخصت ہو چلا تھا مگر اس کے نفس کی بیداری پر عنفوانِ شباب آگیا، اور جوانی کی سی لہریں دوڑ گئیں۔ یہی وہ دَور ہے جبکہ زمخشری نے بڑے ذوق و شوق اور جوش و خروش کے ساتھ قرآنی خدمات اور احیائے ادب کے میدان میں اتر کر کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ اس دَور کی شاعری میں عموماً زمخشری اپنی پچھلی زندگی سے نادم و تائب ہو کر اپنے گناہوں پر عاجزانہ تاسف کا اظہار کرتے ہوئے بارگاہِ خداوندی میں سرِ تسلیم خم کرتے ہیں۔ چنانچہ ذیل کے اشعار میں فروتنی اور انکساری کے ساتھ آہ و بکا

اور گریہ و زاری کرتے ہوئے وہ اپنی خطاؤں کا اعتراف کرتے ہیں جو اُن سے گزرے
ہوئے زمانہ میں سرزد ہو چکی ہیں اور جن کے لئے وہ نادم و پشیمان ہو کر بارگاہِ ایزدی میں
ہاتھ جوڑ کر معذرت خواہ ہیں :-

یا قادراً قاهراً ادعوك مبتهلاً + دعاء من بات فى هم وفى نصب
یا حاضراً ناظراً فى كل خافية + لم يخف عنك فى الاخفاء محتجب

ترجمہ :- اے میرے زبردست مولیٰ اور قادرِ مطلق خدا، میں تیرے دربار میں
روتا ہوا اور بلکتا ہوا اس شخص کی طرح پُرخلوص استدعا کرتا ہوں جس نے ساری رات
غم و اندوہ میں گھل گھل کر دُعائیں کیں۔ اے میرے پروردگار عالم تو ہر جگہ موجود ہے
اور میرے ہر کام کو دیکھ سکتا ہے خواہ وہ روزِ روشن کی طرح بیّن یا رازِ سربستہ ہی کیوں
نہ ہو۔ یا فارج الهم یا منجی من الكرب + یا غافر الذنب للعاصى اذا يتب
ترجمہ :- اے غم کے دُور کرنے والے اور مشقت و کلفت سے نجات دلانے والے
خدا، تو ہر بدکردار کے گناہوں کو بخش دیتا ہے جبکہ وہ صدق دل سے توبہ کرے۔
دیکھئے مذکورہ بالا اشعار کے ذریعہ زمخشری اپنے قادرِ مطلق خدا کے سامنے سرنگوں
ہو کر کس طرح اپنی بے لبی و بے کسی کا پورا پورا اظہار کرتے ہیں[16] رحمتِ الٰہی کو بے پایاں
سمجھ کر خدائے بزرگ و برتر کی مغفرت کو اپنے عصیان سے وسیع تر سمجھتے ہیں۔ آگے چل
کر اپنی "مقامات یا النصائح الکبار" نامی کتاب میں یوں زمزمہ پرداز ہوتے ہیں۔
ترجمہ :- مبارک و شادماں ہے اللہ کا وہ بندہ جو خدا کی رسی کے ساتھ اپنے
آپ کو باندھ لیتا ہے اور جس کے پاؤں اللہ کی سیدھی راہ میں جمے ہوئے ہوتے ہیں۔
اس بندہ کا لباس و پوشاک تو بہت ہی پھٹا پرانا ہے مگر دل اس کا یادِ خدا سے ترو تازہ
ہے۔ اس کا نام دنیا میں کوئی نہیں جانتا اور وہ اپنے ذکر و فکر میں یوں کھویا ہوا گم سُم رہتا

---

[16] ملاحظہ ہو۔ اطواق الذہب۔ ص ۱۸۰- ۱۸۶-

EDITED & TRANSLATED BY BASHIER DE-MEYUARD, PARIS, 1876)

ہے کہ دنیا و مافیہا سے بے پروا ہے۔ اگر اسے کسی چیز کی پروا ہے تو وہ صرف آخرت کی ہے[۱۷]
اس کے بعد پھر زمخشری نے اپنے ملک میں رہنا ہی پسند نہ کیا۔ وہ اس ملک میں کیسے قیام کرتے جبکہ وہیں رہ کر انھوں نے تمام جرائم اور گناہوں کا ارتکاب کیا ہو۔ اب اپنے کئے پر افسوس و ندامت دل میں کانٹا بن کر چبھنے لگی اور دائمی عذاب میں مبتلا رکھنا شروع کیا۔ چنانچہ اب مزید تاخیر کے بغیر فوراً انھوں نے اپنے وطن مالوف کی ساری کشش و الفت کو خیر باد کہہ کر دیار حرم پاک کی طرف ہجرت کرنے اور اپنی باقی ماندہ زندگی کو اسی مقدس سرزمین میں گزارنے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ وطن مالوف کی محبت و دلربائی ان کے عزم مصمم کی راہ میں قطعاً حائل نہ ہو سکی۔ ابھی گھر سے نکل کر اپنی منزلِ مقصود یعنی مکّہ معظّمہ تک پہنچنے نہیں پائے تھے بلکہ اثنائے راہ میں ہی تھے کہ بہت سے اشعار کہہ ڈالے جن کے اردو ترجمے یہ ہیں :-

"اے میرے پروردگار میں تیری بارگاہ میں ان گناہوں کی فریاد لے کر آیا ہوں جو مجھ پر بری طرح حاوی ہیں۔ تو مجھ پر رحم کر اور میرے دردمند دل کو شفا عطا کر۔"[۱۸]

.... اے میرے مخاطب ! تو اعلان کر دے کہ میں سرزمین مکہ معظمہ کی طرف رخ کرتا ہوا رختِ سفر باندھ چکا ہوں تاآنکہ میں اپنے شتر سوار کو بٹھا دوں اور میرے ان چیتھڑوں کے اندر ملبوس ایک نوجوان ہے جو دنیا کے قدیم ترین قبلہ خانۂ کعبہ کے سایہ میں بسنے کے لئے گھر سے چل پڑا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ نوجوان جب خدا کے اس مقدس گھر کے گوشہ میں پناہ ڈھونڈھ کر اپنے پیہم مگر کنکریوں جیسے انگنت اور پہاڑ جیسے عظیم گناہوں کا ماتم کرے گا تو سب سے بڑھ کر سخی، رحم دل اور قادر مطلق خدا ضرور اس کے گناہوں کو معافی سے نوازے گا .... خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں، باکمال و قابل ترین انسان وہی ہے جو خدا کے اس گھر کی طرف ہجرت کرتا ہے۔ خدا ترس

---

[۱۷] المقامات، ص ۳۱-۳۰

[۱۸] MS. NAFAHAAT AL- ASHÁAR RABI 'AL-'ABRAAR, FOL. 12.

اور راست باز انسانوں کا پیشہ یہی ہے کہ وہ حصولِ عقبیٰ کی خاطر دنیا کے تمام اسباب اور ساز و سامان کو فروخت کر ڈالیں۔ پھر وہ تاجر کتنا ہی مبارک ہے! خدا کی قسم کوئی بھی سودا سلف سوائے خسارہ کے سودمند نہیں تا آنکہ اس پر مہر پارسائی ثبت نہ ہو۔

میں اپنی زندگی میں زیاں کار ہوں۔ اگر خدا نے چاہا تو اس نقصان کی تلافی ہو سکتی ہے اور یہ پژمردہ زندگی پھر بحال ہو سکتی ہے۔ اے مخاطب! تو نے ضرور مجھے برائی میں پہل کرتے اور بھلائی میں تاخیر کرتے دیکھا ہوگا۔ اب میں اپنے بزرگ و برتر خدا کی اطاعت میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھوں گا۔ ممکن ہے کہ اسی اطاعت سے میری تمام خطاؤں کی تلافی ہو جائے۔ میری یہ سیاحت جاری رہے گی۔ ان لوگوں کی طرح جن کی سیاحت کی منزل مکۂ معظمہ تک مقرر ہے۔ لیکن جب وہ واپس لوٹیں گے تو میں نہیں رجوع کروں گا بلکہ خانۂ کعبہ کے آنگن میں اپنا خیمہ نصب کروں گا تاوقتیکہ قبر کی آخری خواب گاہ مجھے نصیب ہو جائے۔ میں حطیم اور چاہِ زمزم کے مابین قیام پذیر رہوں گا۔ یہاں مہمان نوازی کے لئے نہ میرا کوئی بھائی بند اور نہ کوئی قبیلہ مجھے مدعو کرے گا بلکہ میں مہمان بن کے رہوں گا اپنے رب کے ہاں جو ایسا مہربان میزبان ہے کہ اپنے مہمان کو کبھی ناکام و نامراد نہیں ہونے دیتا اور اس کی مرادیں برلاتا ہے۔ اب میرے لئے کافی ہے خدا کا ہمسایہ (جاراللہ) ہونا اور وہ خدا اکیلا ہی مجھے کافی و شافی ہے[۱۹]

بعد ازاں ۵۰۶ھ ۱۱۱۲ء کی ایک مبارک و جاں نواز صبح کو وہ سچ مچ مکۂ معظمہ تک پہنچ گئے۔ وہ کیا ہی ساعتِ ہمایوں تھی اور کیا ہی دورِ فرخ فال تھا جبکہ زمخشری نے اس مقدس سرزمین میں قدم رکھا۔ ان کی آمد کی خبر پاتے ہی وہاں کے امیر ابوالحسن ابن وہاس المتوفی ۵۰۶ھ ۱۱۱۲ء نے فوراً آگے بڑھ کر گرمجوشی کے ساتھ ان کا پُرتپاک استقبال کیا اور بڑی تعظیم و تکریم کے ساتھ اپنے پاس بٹھایا۔ اب دونوں کے درمیان صرف دوستی کا تعلق ہی نہیں بلکہ استاد و شاگرد کا رشتہ استوار ہو گیا۔

---

[۱۹] MS. DIWAAN AL-ADAB, FOL. 43.

مکہ معظمہ کا نوجوان طبقہ بسا اوقات آپ کے گرد جمع ہو جاتا اور آپ کی ناپیدا کنار علمی قابلیت و استعداد سے فائدہ اٹھاتا۔ اطراف و اکناف سے دیگر تشنگانِ علم بھی آپ کے چشمۂ فیض سے سیراب ہو ہو کر اپنی علمی پیاس بجھاتے۔

زمخشری نے یہاں آکر خالص مذہبی کتابوں کی تصنیف و تالیف میں اپنے آپ کو ہمہ تن منہمک کر دیا۔ حتیٰ کہ قیامِ مکہ کے دوران میں اپنی تازہ ترین تصنیف الکشاف اور الفائق کے ذریعہ آپ نے رسول اللہ صلعم سے بروزِ قیامت اس بات کی سفارش کے لئے دعا کی کہ اللہ پاک ان گناہوں کو بخش دے جو اُن سے ماضی میں سرزد ہو چکے ہیں۔ چنانچہ وہ دیوان الادب میں یوں زمزمہ پیرا ہیں :-

"کیا مجھے بروز قیامت نبی مصطفیٰ صلعم کی سفارش اور خدائے ذوالجلال کی مغفرت نصیب ہوگی؟ میرے خدا گناہوں کی معافی میں تو بہت ہی دریا دل ہے۔ اور جزا و سزا کے دن جب میرے ٹھکانے کا اعلان کیا جائے گا تو کیا میں اپنی تصنیف کردہ کتاب الکشاف اور فائق کو اپنی راستی کے ثبوت کے طور پر پیش کر سکوں گا؟ اس دن کشاف نئے سرے سے اپنی شان دکھائے گی اور فائق بھی اپنا جوہر دکھائے گی بشرطیکہ حساب و کتاب کے دونوں فرشتوں کے ذریعہ ان کی صحیح اقدار کا پتہ لگایا جائے۔"[۲۰]

مکہ معظمہ میں رہ کر زمخشری کے اکثر و بیشتر اوقات پیہم دعاؤں میں اور حج و عمرہ کے ارکان بجا لانے میں بسر ہوتے تھے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ خود ہی اشعار پیش کرتے ہیں؛

عرفات کے ہموار میدان میں جب میں ایک دفعہ کھڑا ہوتا ہوں تو دوسری دفعہ کھڑا ہونے کے لئے استقبال کیا جاتا ہوں۔ وہاں کھڑے ہو کر کبھی نہ ختم ہونے والے آنسوؤں کو بہانا میرے لئے ایک انمول یادداشت ہے . . . .

میں بلد الامین مکہ معظمہ کا متمنی ہوں، جہاں پر اس مقدس گھر کا باشندہ طواف

---

۲۰ ABID : FOL. 66

کرنے والا اور پابندِ صلوٰۃ کی حیثیت سے مجھے شہرت نصیب ہوئی - میں اب بھی اس دیارِ حرم میں قیام کا متمنی ہوں جہاں مجھے کسی ناقدردان کا خوف نہیں ہے [۲۱]

عراق کی ایک مشہور عالمہ فاضلہ خاتون نے زمخشری کے مذکورہ بالا اشعار کو انگریزی کا جامہ پہنایا۔ یہ خاتون کیمبرج یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرچکی ہیں اور ان دنوں عراق کی بغداد یونیورسٹی میں تعلیمی کالج کی پروفیسر ہیں۔ ان کا نام ڈاکٹر باہجۃ الحسنی ہے۔

مقامات ادب عربی کی ایک معتدبہ شاخ ہے اور اس سلسلہ کی دوسری کڑی الوالقاسم حریری المتوفی ۱۱۲۲ء سے جا ملتی ہے۔ زمخشری نے پیشرو اور ہمعصر الوالقاسم حریری کو مندرجہ ذیل اشعار کے ذریعہ خوب خوب سراہا۔ اشعار کا اردو ترجمہ یہ ہے:-

"میں خدا کی ذات اور اس کی عجائبات کی قسم کھاتا ہوں۔ نیز تمام حاجیوں کے ارکان حج اور مقدس خانۂ کعبہ کی بھی قسم کھا کر میں کہتا ہوں کہ بلاشبہ حریری کے مقامات اس قابل ہیں کہ اس کی ہر ہر سطر آبِ زر سے لکھی جائے۔"

پروفیسر ہائی ووڈ (PROF HAY WOOD) ان کے متعلق یوں رقمطراز ہیں:۔ "امام زمخشری اپنے زمانہ میں آسمانِ علوم و فنون پر ایک تابندہ و درخشندہ ستارہ بن کر نمودار ہوئے۔ علم نحو میں آپ کی مایۂ ناز تصنیف "المفصّل" غالباً اس فن کی لاجواب، بہترین اور ضخیم ترین کتاب ہے۔ آنے والی نسل نے اس کتاب کی شرح لکھنے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ اس کی تالیف یکم رمضان المبارک ۵۱۳ھ میں شروع ہوئی اور بماہ محرم الحرام ۵۱۵ھ اختتام پذیر ہوئی۔" [۲۲]

کتاب کا نام "المفصل فی النحو وصناعۃ الاعراب" ہے۔ پوری کتاب چار حصوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلا حصہ اسماء سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا حصہ افعال سے

---

[۲۱] MS. NAFAHAAT ASHÁR RABI AL-ABRAAR, FOL. 12.

[۲۲] قاضی ابن خلکان۔ وفیات الاعیان فی انباء ابناء الزمان۔ ج ۲۔ ص ۱۰۷۔
طبقات المفسرین للسیوطی۔

تیسرا حصہ حروف سے اور چوتھا حصہ ان تینوں اقسام کے مشترک احوال سے تعلق رکھتا ہے مصنف نے خود "انموذج" کے نام سے کافیہ کی طرح المفصل کا ایک مختصر لکھ کر مبتدیوں کے لئے بہت مفید کام کیا۔ مصر کے مطبع کوکب اسکندریہ سے ۱۲۹۱ھ میں چھپی ہے۔ نیز ۱۸۹۱ء میں شمس الدین اوغلی کے اہتمام سے شائع ہوئی۔ ۱۹۰۰ء میں اردبیلی کی شرح اور مولوی داؤد کے حاشیہ، نیز میدانی کی کتاب 'نزہۃ الطرف' کے ساتھ بھی شائع ہوئی ہے۔ کتاب المفصل کے چاروں طرف علم نحو کے دو مانے ہوئے امام سیبویہ اور ان کے استاد خلیل بن احمد الفراہیدی کے اقوال سے خوب صورت حاشیہ چڑھایا گیا اور ذیل میں شیخ الرئیس ابن سینا المتوفی ۱۰۳۷ء کی کتاب الرسالۃ فی اقسام العلوم العربیہ بھی شائع کی گئی ہے۔ نیز یہ کتاب مولوی محمد یعقوب رامپوری کے اہتمام سے ۱۸۹۱ء میں دہلی سے چھپی ہے۔ ابن یعیش حلبی المعروف بابن الصائغ المتوفی ۶۴۳ھ نے المفصل کی بہترین شرح لکھی جو شائع ہو چکی ہے[۲۳] ابوالحسن القفطی نے انباہ الرواۃ میں یاقوت کا حوالہ دے کر کہا کہ زمخشری نے خود بھی مفصل پر حاشیہ لکھا۔ یوسف بن معزوز القیسی المتوفی ۶۲۵ھ نے المفصل کی تردید کی (ملاحظہ ہو صلۃ الصلۃ ص ۲۲۲)

علامہ جار اللہ الزمخشری تحریر و انشا پردازی کے میدان میں ایک برق رفتار شہسوار تھے۔ آپ کا اشہبِ قلم ہر میدان اور ہر صنف سخن میں یکساں طور پر رواں دواں تھا۔ لغت نویسی کے فن میں بھی آپ اپنی نرالی شان اور جولانیٔ طبع دکھلائے بغیر نہ رہ سکے۔ اس فن میں آپ نے 'اساس البلاغۃ' اور 'الفائق فی غریب الحدیث' نامی دو بہترین کتابیں لکھ ڈالیں۔ یہ دونوں آپ کے ایسے انمول شاہکار اور جواہر پاروں کے بے بہا گنجینے ہیں جن کی نظیر بمشکل ہی مل سکتی ہے۔ یہ کتابیں آپ کی بے پایاں لغت دانی اور تبحرِ علمی پر پوری طرح عکاسی و غمازی کرتی ہیں۔ اوّل الذکر کی ترتیب و تنسیق تو بالکل ہی جدید طرز و انداز کی ہے اور موجودہ زمانہ کے عین مطابق ہے۔ غالباً یہ سب

---

[۲۳] یوسف سرکیس معجم المطبوعات ج ۱، ص ۹۷۵

سے پہلی ڈکشنری ہے۔ جو اس طرح سے ترتیب دی گئی۔ اس کتاب میں ترتیب ہے مگر تفصیل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہلے مجازی و استعاری معنوں کی طرف نشان دہی کرنے کی غرض سے قلمبند کی گئی تھی۔ مصر کے مطبعۃ الوہبیۃ سے باہتمام محمد مصطفٰی ۱۲۹۹ھ میں یہ کتاب دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ الفاظ کی صحت اور حسنِ انتخاب کے اعتبار سے اساس البلاغہ ایک امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ اس کتاب کی ایک خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس میں بہت سے خوبصورت جملے پیش کئے ہیں اور اس کا اسلوب بہت پاکیزہ ہے اس کتاب کی خصوصیت کے طور پر مصنف نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ کثرت استشہاد کے ساتھ ہر لفظ کے صحیح معنوں کا استعمال، لفظ کی پوری تاریخ و تحقیق اور اس کا پس منظر بھی قارئین کے سامنے آجائے۔ عام حروف ہجائیہ کی ترتیب سے یہ کتاب مرتب کی گئی ہے۔ اس کی ترتیب میں" الصحاح للجوہری" کی تقلید کی گئی ہے۔ مؤخر الذکر یعنی الفائق فی غریب الحدیث نامی کتاب احادیث نبویہ کی پیچیدہ گتھیوں کو بہترین پیرایہ میں ایک ایک کر کے سلجھاتی ہے اور اس کے تمام مشکل مقامات و مغلقات کو واشگاف کرتی ہے الفائق فی غریب الحدیث دو جلدوں میں حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۴ھ میں شائع ہوئی ہے۔

(جاری ہے)

شاہ ولی اللہؒ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر بقا

— ۲ —

البتہ اس میں تفصیل ہے کہ ان میں سے کس چیز کا کتنا علم ضروری ہے۔

ا۔ کتاب: کتاب میں حسبِ ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

ا۔ صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے[1]۔ لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں، صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے۔[2]

۱۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰، التقریر ج ۳ ص ۲۹۲۔ ماوردی نے بھی یہی تعداد بتائی ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔ لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہر کے اعتبار سے ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ احکام پر پانچسو آیات کی دلالت، ذاتی اور اولیٰ دلالت ہے، تضمنی یا التزامی نہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد پہ انحصار درست نہ ہوگا، کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہوتا ہے۔ (ارشاد ص ۲۵۰)۔

۲۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰، تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض کے نزدیک پورے قرآن کا حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵)۔ امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور بہت سے اہلِ علم بھی یہی کہتے ہیں (تیسیر ج ۴ ص ۱۸۱)۔

۲۔ کتاب کے اقسام کا علم[1] یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم[2]۔

۳۔ ناسخ ومنسوخ کا علم[3]

۴۔ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔[4]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قرات وتفسیر کے اعتبار سے کتاب کا علم ضروری ہے[5]۔ کتاب کے صرف اتنے حصہ کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے[6]۔ قصص ومواعظ واخبار کا علم ضروری نہیں[7]۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پورا قرآن حفظ ہو[8]۔ کتاب کے خاص وعام، مطلق ومقید، مجمل ومبین، ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ، کراہت وتحریم، اباحت وندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے[9]۔

حفظ قرآن کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو جانی چاہیئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صرف آیات احکام کے علم کی ضرورت ہے حفظ کی ضرورت نہیں۔ ورنہ جس طرح یہ لکھا ہے کہ پورے قرآن کا حفظ ضروری نہیں، یہ بھی لکھتے کہ آیات احکام کا حفظ ضروری ہے۔ لیکن اس کے بجائے صرف یہ لکھا ہے کہ ان کا علم ضروری ہے۔

گویا کتاب کے سلسلہ میں جن چیزوں کے علم کی ضرورت ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک اصولیین میں سے جمہور کے مسلک کے مطابق ہے۔

<u>۲۔ سنت</u>:۔ سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف احادیث احکام کا علم۔ مواعظ اور احکام آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں[10]۔ احادیث احکام کی تعداد بقول ابن عربی

۱۔ کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۲۵۔ ۲۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔

۳۔ ایضاً۔ ۴۔ تلویح وکشف بزدوی حوالہ جات سابقہ۔

۵۔ ازالہ ج ۱ ص ۴۔ ۶۔ عقد ص ۸، ۸۵۔ الانصاف ص ۱۷۔

۷۔ عقد ص ۸۔ ۸۔ ازالہ ج ۲ ص ۲۳۔ عقد ص ۸۵۔

۹۔ عقد ص ۸، ۸۵۔ ۱۰۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔

تین ہزار ہے[1]۔ ان احادیث احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابی داؤد یا احمد بیہقی کی معرفت السنن یا احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو۔ اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کر سکے۔[2]

۲۔ متن کی معرفت۔ کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد[3] صحیح ہے یا حسن یا ضعیف[4] مقبول ہے یا مردود[5]، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظاً مروی ہے، فلاں معنیً۔[6]

۳۔ سند کی معرفت۔ یعنی رواۃ کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم۔[7]

۱۔ ارشاد ص ۲۵۱۔ ملا جیون نے بھی یہی تعداد لکھی ہے (نور ج ۲ ص ۱۶۹)۔ بعض حضرات احادیث احکام کی تعداد بھی پانچسو بتاتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲)۔ امام احمد سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو پانچ لاکھ احادیث یاد ہوں، تب امید کی جا سکتی ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہوگا۔ (ایضاً)۔ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ قول یا تو احتیاط پر مبنی ہے یا کامل ترین فقہاء کے لئے ہے، ورنہ جتنی احادیث کا علم ضروری ہے اس کے متعلق خود امام احمد کا قول ہے کہ علم نبوی کا مدار جن اصول احادیث پر ہے ان کی تعداد ایک ہزار دو سو ہونی چاہیئے (ایضاً)۔

۲۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ اصولیین کی ایک جماعت یہی کہتی ہے۔ لیکن خود علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ اس کے پاس امہات ستہ اور ان کی ملحقات ہونی چاہئیں اور اسے مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہیئے جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۱)۔

۳۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔

۴۔ ارشاد ص ۲۵۱۔ ۵۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔

۶۔ کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔ ۷۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔

امام غزالی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی اہلیت بطریق تواتر ثابت ہو۔ اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں۔ اور جو حدیث ایسی نہ ہو، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے۔ لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے، جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے۔[۱]

بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالی سے اتفاق کیا ہے[۲]۔

۴۔ اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔[۳]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ سنت سے متعلق صرف اتنے حصے کا علم ضروری ہے جس کا تعلق احکام سے ہے[۴]۔ ان کے علاوہ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں۔[۵]

۱۔ مستصفیٰ۔ ج ۲ ص ۳۵۳۔

۲۔ چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں چونکہ طول مدت اور کثرت وسائط کی وجہ سے رواۃ کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہے، اس لئے بخاری، مسلم، لغوی اور صغانی وغیرہ معتمد ائمہ حدیث کی تعدیل پر اکتفاء کافی ہے (تلویح ج ۲ ص ۱۱۷)۔ ابن السبکی، ابن امیرالحاج اور محب اللہ نے یہی لکھا ہے۔ البتہ ابن امیرالحاج اور محب اللہ نے کسی معتمد امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کے نام کا ذکر کیا ہے۔ (رجمع ج ۲ ص ۳۸۴۔ التقریر ج ۳ ص ۲۹۳، مسلم، مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۲۔)

۳۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ قواطع میں معرفت سنت کے لئے پانچ شروط مذکور ہیں (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے رواۃ کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان معانی کا علم جن سے احتمال منتفی ہے اور ان الفاظ کا حفظ جن میں احتمال پایا جاتا ہے۔ (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵)۔

۴۔ عقد، ص ۸، ۸۵، الانصاف ص ۱۷۔ ۵۔ عقد۔ ص ۸۔

یہ ضروری نہیں کہ تمام متفرق احادیث کا تتبع کیا جائے ، بلکہ اگر کسی کے پاس احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح کتاب موجود ہو ، مثلاً سنن ترمذی یا نسائی یا مثلاً سنن ابی داؤد تو یہ کتاب کافی ہے۔[1]

صحیح ، ضعیف ، متواتر ، آحاد ، مرسل ، مسند ، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری ہے۔[2] خاص و عام ، مطلق و مقید ، مجمل و مبین ، ناسخ و منسوخ ، محکم و متشابہ ، کراہت و تحریم ، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔[3]

اسانید کا علم اور رواۃ کی جرح و تعدیل کا علم[4] ، جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو ، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں ۔ البتہ جو احادیث ایسی نہیں ان کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے[5]

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے ، کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی[6] مختلفین کے درمیان وجوہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے[7]۔ گویا سنت کے بارے میں مجتہد کے لئے جن چند چیزوں کا علم ضروری ہے ، ان کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں جمہور کے خلاف کوئی بات نہیں۔

۱۔ عقد ، ص ۸۶۔
۲۔ عقد ، ص ۸ ، ۸۵
۳۔ ایضاً ۔
۴۔ عقد ، ص ۸۵ ۔
۵ ۔ عقد ، ص ۸۶ ۔
۶ ۔ عقد ، ص ۸ ۔ ابن السبکی نے بھی "تفزیم ما یجب تقدیمہ و تعیین ما یتعین تاخیرہ" کو مجتہد کے لئے شرط قرار دیا ہے ۔ (ابہاج ج ۳ ص ۱۷۵)
۷ ۔ عقد ، ص ۸۶ ۔

۳۔ اجماع: اجماع کے سلسلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے[1]۔ تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتویٰ نہ دے دے[2]۔ لیکن امام شافعی نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے[3]۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ اجماع وخلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں۔ بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتویٰ اجماع کے مخالف نہیں ہے اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے۔ یا تو یہ دیکھے کہ اس کا فتویٰ کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کرے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ تھا[4]۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے، کن امور میں اختلاف[5]، تاکہ اجماع سے تجاوز کرنے یا جن مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں، ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے[6]۔

اجماع واختلاف کے تمام مواقع کا ضبط ضروری نہیں بلکہ صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ جس مسئلہ میں حکم لگایا جا رہا ہے وہ اجماع کے مخالف نہیں بایں طور کہ اسے معلوم ہو کہ اس کا قول بعض متقدمین کے قول کے موافق ہے یا اسے گمان غالب ہو کہ سلف نے اس پر کوئی گفتگو نہیں کی بلکہ یہ مسئلہ صرف اس کے زمانہ میں پیدا ہوا ہے۔[7]

صحابہ وتابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے اُمت کے فتاویٰ میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہیئے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو۔ اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔[8]

۱۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۳۶۹۔ ۲۔ ارشاد، ص ۲۵۱۔

۳۔ ابوزہرہ، حوالہ سابقہ۔ ۴۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۱۔

۵۔ عقد، ص ۸۵، ۸۶ بحوالہ انوار، ازالہ ج ۱ ص ۴۔

۶۔ ازالہ حوالہ سابقہ ۷۔ عقد، ص ۸۶ بحوالہ انوار۔

۸۔ عقد، ص ۹ بحوالہ لبغوی۔

بغوی نے جن کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع و خلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے - اور صاف ظاہر ہے کہ بغوی نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ بات محض امام شافعی کی اتباع میں کہی ہے ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے - بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے -

۴ - قیاس: قیاس، اس کے شرائط ، اس کے احکام ، اس کے اقسام اور مقبول اور مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے - [۱]

شاہ صاحب بھی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قیاس جلی اور خفی کا علم اس طرح پر ضروری ہے کہ صحیح اور فاسد قیاس میں فرق کر سکے [۲] طرق استنباط کا علم بھی اس کے لئے ضروری ہے - [۳]

۵ - علم عربیت [۵]: صرف ، نحو ، لغت ، معانی اور بیان یہ تمام علوم ، علوم عربیت میں شامل ہیں اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے [۴] لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے - [۵]

لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اوضاع و عادات

---

۱ - تلویح ، ج ۲ ص ۱۱۷ - بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۲) اور شوکانی (ارشاد ص ۲۵۲) - لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلاشبہ شرط ہے مگر چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آ جاتا ہے -

۲ - عقد ، ص ۸۶ بحوالہ انوار - ۳ - ازالہ ، ج ۱ ص ۴ -

۴ - تلویح ، ج ۲ ص ۱۱۷ ، غایۃ الوصول ، ص ۱۴۸ - ۵ - مستصفی ، ج ۲ ص ۳۵۲ ، آمدی ، ج ۳ ص ۱۳۹ -

○ - بنانی لکھتے ہیں "العربیۃ تطلق علی اثنی عشر علما" - (حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۸۳) -

کو سمجھ سکے[1] یعنی صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم[2]، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، تواطئ، اشتراک، ترادف، تباین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ اور ایماء وغیرہ کو سمجھ سکے[3] لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل و مبرد ہونا ضروری نہیں۔[4]

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی اور خلیل اور مبرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو، تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد، دقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئیے[5]۔ چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں مبتدی کا فہم۔ متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا۔ اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا۔ جب تک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔[6]

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں مجتہد نہیں ہو سکتا جب تک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے۔[7]

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔[8]

۱۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی، ج ۳ ص ۱۳۹۔

۲۔ مستصفیٰ، حوالہ سابقہ۔ ۳۔ آمدی، حوالہ سابقہ۔ ۴۔ ایضاً۔

۵۔ شاطبی، موافقات، ج ۴ ص ۶۱۔ ابوزہرہ، اصولِ فقہ، ص ۳۶۶۔

۶۔ موافقات، ج ۴ ص ۶۰۔ ۷۔ موافقات، ج ۴ ص ۶۲۔

۸۔ ارشاد، ص ۲۵۱۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اتنی عربی جاننا (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے نحو اور لغت وغیرہ کے اعتبار سے علم عربیت ضروری ہے[۱]۔ لیکن لغت صرف اتنی جاننا ضروری ہے جو احکام کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں استعمال ہوئی ہے، اور معرفت لغت میں اسے اتنی محنت کرنی چاہیئے کہ مواقع اور احوال کے اختلاف سے اہلِ عرب کے کلام کی مراد میں جو اختلاف ہو جایا کرتا ہے، وہ اس کی سمجھ میں آجائے۔ اس لئے کہ خطاب عربی زبان میں ہے اور جو شخص عربی زبان نہ جانے وہ شارع کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا۔[۲]

مجتہد مطلق کے لئے ان پانچ شرائط کا ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان علوم کے بڑے حصہ کو جان لینا کافی ہے۔ لیکن اس تبحر کے ساتھ جاننا ضروری نہیں کہ ایک چیز بھی اس سے چھوٹنے نہ پائے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی نوع اسے معلوم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ پھر اس کا کام تقلید کرنا ہے۔[۳]

(بقیہ حاشیہ) فرض ہے جس سے وہ فرض کی ادائیگی کر سکے۔ اور ماوردی کہتے ہیں کہ عربی زبان کا جاننا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ (ایضاً)

۱۔ ازالہ، ج ۱ ص ۴۔ ۲۔ عقد، ص ۸ - ۹ بحوالہ بغوی۔

۳۔ عقد، ص ۹ بحوالہ بغوی۔ امام غزالی لکھتے ہیں: المجتهد المطلع على مدارك الادلة القادر على الاستقصاء كالذى يقدر على التردد فى بيته لطلب متاع اذا فتش وبالغ امكنه ان يقطع بنفى المتاع او يدعى غلبة الظن۔ اما الاعمى الذى لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه، فليس له ان يدعى نفى المتاع من البيت۔ (مستصفیٰ، ج ۱ ص ۲۲۱)۔

سیّد علی ہجویریؒ اور حسین زنجانیؒ

(ایک مشہور قصّہ کا تاریخی جائزہ)

پیر محمد حسن

سید علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کی لاہور میں آمد اور حسین زنجانی کی وفات کا قصہ اس قدر شہرت حاصل کر چکا ہے کہ اس کے متعلق کچھ کہنا اپنے آپ کو عقیدت مندوں کی زبانِ طعن کا نشانہ بنانا ہے۔ ہمارے ہاں بزرگوں کا احترام اس حد تک ہے کہ ان کی کسی بات کو وحی و الہام سے کم نہیں سمجھا جاتا۔ عقیدت بھی عجیب چیز ہے، بارہا اس کے کرشمے دیکھنے میں آئے۔ یہ ضروری نہیں کہ صحیح قسم کی عقیدت ہو۔ خواہ یہ غلط قسم کی ہی کیوں نہ ہو جس کے ساتھ ہو جائے پھر کیا ہے انسان اس کے خلاف ایک حرف بھی سننے کو تیار نہیں ہوتا اور اگر کسی نے ان کی کسی بات پر حرف گیری کی وہ گردن زدنی قرار دیا گیا، ایسی صورت میں بھلا کوئی کیوں کر قلم اُٹھائے گا۔ بزرگوں کا احترام اپنی جگہ پر ہے۔ احترام کی حدود کے اندر رہتے ہوئے کسی تحقیقی بات کے پیش کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہیئے۔

یہاں پر میرا اشارہ اس بیان کی طرف ہے جو فوائد الفواد میں مذکور ہے اور جس پر سید علی ہجویری کی لاہور میں آمد اور حسین زنجانی کی وفات کے قصہ کا تمام تر انحصار ہے۔

فوائد الفواد کی اصل عبارت یہ ہے[1]:۔

لختی سخن در ذکر مزار ہائے لہاور افتاد بر لفظ مبارک راند کہ بسیار بزرگاں آنجا

---

[1] فوائد الفواد۔ مطبوعہ لاہور ۱۳۸۴ھ = ۱۹۶۶ء، ناشر ملک سراج الدین ص ۵۷۔

خفتہ اند بعد ازاں بندہ را پرسید کہ تو لہاور دیدہ ؟ بندہ گفت: آرے دیدہ ام و زیارت بعضی بزرگان آنجای کردہ ام چوں حسین زنجانی رحمۃ اللہ علیہ و اولیائی دیگر۔

بعد ازاں بر لفظ مبارک راند کہ شیخ حسین زنجانی و شیخ علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہما ہر دو مرید یک پیر بودہ اند و آں پیر قطب عہد بودہ است شیخ حسین زنجانی از دیرباز ساکن لاہور بود بعد از چند گاہ پیر ایشاں خواجہ علی ہجویری را فرمود کہ در لہاور رو و ساکن شو و شیخ علی ہجویری عرضداشت کرد کہ حسین زنجانی آنجاست پیر فرمود کہ تو برو وچوں علی ہجویری بحکم اشارت ایشاں در لہاور آمد شب بود بامداد آں جنازہ شیخ حسین زنجانی را بیروں آوردند۔

یہ ہے وہ اصل عبارت جس پر اس قصے کی بنیاد ہے اور خواجہ نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتِ اقدس کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعد میں آنے والوں نے اسے قبول کیا اور پھر بار بار اسے نقل کیا۔

یہ بیان ساقط از اعتبار ہے۔ تاریخ سے اس کی شہادت نہیں ملتی بلکہ اس کی تردید تکذیب میں ہی بیانات پائے جاتے ہیں۔ اس میں خواجہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

ہر دو مرید یک پیر بودہ اند و آں پیر قطب عہد بودہ است

مگر اس پیر کا نام نہیں دیا۔ سید علی ہجویری اس برصغیر کے اولیاء میں مشہور ترین ہستی سمجھے جاتے ہیں اور ان کی کتاب کشف المحجوب کا خاص و عام میں خوب چرچا ہے ، بالخصوص صوفیاء کے ہاں تو اس کتاب کا رکھنا اور پڑھنا اشد ضروری سمجھا جاتا ہے۔ تعجب کی بات ہے کہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کو سید علی ہجویریؒ کے پیر کا نام نہ معلوم ہو۔ صرف اسی جملے کو پڑھ کر اس بیان کی صحت کے متعلق شکوک پیدا ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ سید علی ہجویری نے کشف المحجوب میں واضح الفاظ میں اپنے پیر کا نام بتا دیا ہے۔ چنانچہ ابوالفضل محمد بن الحسن الختلی کے تذکرے میں فرماتے ہیں:-

اقتدار[1] من اندر طریقت بدوست

۱۔ کشف المحجوب: ۲۰۹ مطبع نامی گرامی حرمت مسند سلیانوف۔

اس کے بعد بیان جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:-

وآں روز کہ ویرا وفات آمد بہ بیت الجن بود وآں دیہی ست بر سر عقبہ میان بانیا رود و دمشق سر بر کنار من داشت و مرا رنجی بود اندر دل از یکی یاراں خود چنانکہ عادت آدمیان بود مرا گفت: اے پسر مسئلۂ از اعتقاد با تو بگویم اگر خود را برآں درست (راست؟) کنی از ہمہ رنجہائی باز رہی بدانکہ اندر محلہا و حالہا خدای تعالیٰ می آفریند از نیک و بد باید کہ بر فعل وی خصومت نکنی و رنجی بدل نگیری وبجز ایں وصیت دراز کرد وجاں بداد۔

سید علی ہجویری کے اس بیان سے بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پیر کی وفات کے وقت ان کے پاس بیت الجن میں تھے مگر خواجہ علیہ الرحمتہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے سید علی ہجویری کو اپنی زندگی ہی میں لاہور چلے جانے کا حکم دیا تھا۔ سید علی ہجویری کا اپنا بیان ہر لحاظ سے قابلِ قبول اور صحیح سمجھا جائے گا۔

سید علی ہجویری لاہور چلے آنے کے بعد پھر کہیں نہیں گئے۔ ختلی رحمتہ اللہ علیہ نے ۴۵۳ھ میں[۱] وفات پائی لہذا وہ اس تاریخ کے بعد ہی لاہور تشریف لائے ہوں گے۔ سید محمد لطیف نے لکھا ہے کہ ہجویری ۴۳۱ھ میں لاہور[۲] آئے مگر ختلی کی تاریخ وفات پیشِ نظر رکھتے ہوئے سید محمد لطیف کا بیان بھی غلط قرار پاتا ہے مزید برآں سید محمد لطیف نے اپنا ماخذ بھی نہیں بتایا۔

اب جب ہم حسین زنجانی کو لیتے ہیں تو ہمیں سید علی ہجویری کے عہد میں اس نام کے کسی شخص کا کہیں پتا نہیں چلتا۔ پاک وہند کے تذکرہ نگاروں نے جس حسن زنجانی کا ذکر کیا ہے وہ سید علی ہجویری سے بہت بعد کے زمانے میں ہوئے ہیں۔ مفتی غلام سرور اور عبدالحی لکھنوی کے بیان کے مطابق حسن زنجانی سید یعقوب بن علی حسینی کاظمی زنـ

۱۔ نفحات الانس۔ طبع لکھنؤ: ۲۹۰ ز خزینۃ الاصفیاء۔ ۲: ۲۳۱۔

۲۔ مقدمہ بر کشف المحجوب نسخہ ڈاکٹر محمد شفیع ص ۵۔

کے ہمراہ ۵۳۵ھ میں لاہور آئے[۱]۔ مفتی غلام سرور نے حسن زنجانی کی تاریخ وفات ۶۰۰ھ بتائی ہے۔ عبدالحی لکھنوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین حسن سنجری (م ۶۳۳ھ) نے علی ہجویری اور زنجانی کے مزاروں پر چلہ کشی کی۔ خواجہ حسن سنجری لاہور سے ہوتے ہوئے ۵۶۱ھ میں اجمیر پہنچ گئے تھے[۲] اور اس وقت تک تو زنجانی زندہ تھے۔ لہٰذا نہ مزار تھا نہ چلہ کشی۔

زنجان ایک مردم خیز خطہ تھا جہاں سے متعدد علماء و صلحاء نکلے۔ سید علی ہجویری کے دور میں ابوالقاسم سعد بن علی بن محمد بن علی بن الحسین زنجانی ہوئے ہیں۔ انہوں نے دنیا بھر کی سیاحت کی اور بہت سے پیروں سے ان کی ملاقات ہوئی۔ آخر عمر میں انھوں نے مکہ میں رہائش اختیار کر لی تھی اور وہیں ۴۷۰ھ میں وفات پائی۔ یہ بہت بڑے عابد اور صاحب کشف و کرامات تھے۔[۳]

مذکورہ بالا ابوالقاسم زنجانی سے سید علی ہجویری کی ملاقات کا امکان ہے اگرچہ تذکرہ نگاروں نے ان کے پیر کا نام نہیں دیا مگر ہو سکتا ہے کہ یہ بھی ختّلی کے مرید ہوں اور سیاحت کرتے کرتے لاہور بھی آئے ہوں اور خواجہ نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کی مراد بھی انہی سے ہو، کیونکہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کو ناموں میں اکثر مغالطہ ہو جاتا تھا جیسا کہ ہم بعد کی سطروں میں بیان کریں گے۔

ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سید علی ہجویری کی لاہور میں آمد اور حسن زنجانی کی وفات کا قصہ بے بنیاد اور غلط ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خواجہ رحمۃ اللہ جیسی بزرگ ہستی کو یہ غلط فہمی کیسے ہوئی۔ میرا خیال ہے کہ خواجہ صاحب نے حسین زنجانی یا ابوالحسین زنجانی نامی کسی صوفی کا نام سن رکھا ہو گا جسے انہوں نے یہاں لگا دیا۔ بڑی

۱۔ نزہۃ الخواطر۔ ۱: ۱۸۴؛ خزینۃ الاصفیاء۔ ۲: ۲۵۲-۲۵۲۔
۲۔ خزینۃ الاصفیاء۔ ۱۔ ۲۵۹۔
۳۔ معجم البلدان۔ ۴: ۴۰۷-۴۰۸ طبع مصر ۱۳۲۴ھ = ۱۹۰۶ء

جستجوی کے بعد قدماء صوفیاء میں ابوالحسین زنجانی کا نام مل گیا۔ مگر ان کے حالات کا کہیں پتا نہ چل سکا۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری (م ۴۶۵ھ) نے اپنے رسالے[1] میں (رسالہ قشیریہ: صـ ۵۷) ان کا یہ قول نقل کیا ہے[1]۔

و سمعتہ [یعنی ابا عبد الرحمٰن السلمی[2]] یقول سمعت ابا بکر الرازی یقول سمعت ابا الحسین الزنجانی یقول:

من کان رأس مالہ التقوی کلّتِ الألسن عن وصف ربحہ۔

میں نے انہی (مراد ابو عبدالرحمٰن سلمی) سے سنا وہ فرماتے ہیں میں نے ابوبکر رازی سے سنا وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالحسین زنجانی کو یوں فرماتے سنا:

"جس شخص کا سرمایہ تقویٰ ہو زبان بیان نہیں کر سکتی کہ اس کا منافع کس قدر ہوگا"۔

اس قول کی سند میں ابو عبدالرحمٰن سلمی ہیں جن کی[3] وفات ۴۱۲ھ میں ہوئی، پھر ابوبکر رازی جن کی وفات ۳۷۶ھ[4] میں ہوئی، لہٰذا ابوالحسین زنجانی یقینی طور سے ان سے پہلے ہوئے ہوں گے۔

طبقات الصوفیہ[5] میں ابراہیم خوّاص کا یہ قول ابوالحسین زنجانی کی سند سے دیا ہے:

و سمعت ابا بکر یقول سمعت ابا الحسین الزنجانی یقول سمعت ابراہیم یقول: رأیت شیخاً من أھل المعرفۃ عرّج بعد سبعۃ عشر علی سبب فی البریۃ فنعاہ شیخ کان معہ فأبی أن یقبل فسقط ولم یرتفع عن حدود الأسباب۔

(میں نے ابوبکر (رازی) کو فرماتے سنا، وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابوالحسین زنجانی کو

۱۔ رسالہ قشیریہ طبع مصر ۱۳۵۹ھ – ۱۹۴۰ء طبع اوّل۔

۲۔ یہ حروف راقم کی طرف سے ہیں۔

۳۔ مقدمہ بر طبقات الصوفیہ از نورالدین شریبہ۔

۴۔ طبقات الصوفیہ ۱۹ ز تاریخ بغداد ۵: ۴۶۴ ز میزان الاعتدال ۳: ۸۵ اور نفحات الانس ۱۹۰

۵۔ طبقات الصوفیہ از ابو عبدالرحمٰن سلمی۔ ۲۸۶۔ طبع مصر تحقیق نورالدین شریبہ۔

فرماتے سنا کہ ابراہیمؒ فرماتے تھے:

میں نے ایک شیخ کو جو اہل معرفت میں سے تھے دیکھا کہ سترہ دن (بھوکے رہنے) کے بعد جنگل میں دنیا کی کسی چیز کو (لینے کے لئے) ٹھہر گئے، ایک اور شیخ نے جو ان کے ساتھ تھے انہیں منع کیا مگر وہ نہ مانے۔ لہذا وہ اپنے مرتبہ سے گر گئے اور دنیادی اسباب کے حدود سے بلند نہ جا سکے۔[1]

اس سند میں وہی ابو بکر رازی متوفی ۳۷۶ھ ہیں اور ابوالحسین زنجانی ابراہیم کا قول نقل کر رہے ہیں۔ ابراہیم سے یہاں مراد ابواسحاق ابراہیم بن احمد بن اسماعیل الخواص ہیں۔جن کی وفات ۲۹۱ھ میں رَیّ کی جامع مسجد میں ہوئی۔ مذکورہ بالا دونوں سندوں کو ملحوظ رکھ کر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابوالحسین زنجانی کا زمانہ ۲۹۱ھ اور ۳۷۶ھ کے درمیان کا زمانہ ہے۔

فوائد الفواد کے بیانات کس حد تک قابلِ اعتماد ہیں ہم اس کی ایک اور مثال یہاں پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں[2]:-

ازاں نسبت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر حکایت فرمود کہ وقتی شیخ ابوالقاسم نصرآبادی کہ پیر ابو سعید ابوالخیر بود رحمۃ اللہ علیہم اجمعین با یاران بہم طعام خوردن مشغول بودہ است (کذا) امام الحرمین کہ استاد امام غزالی بود رحمۃ اللہ علیہ درآمد و سلام گفت شیخ ابوالقاسم و یارانِ اُو بدو التفاتی نکردند۔چوں طعام خوردہ شد امام الحرمین گفت: چوں من در آمدم و سلام گفتم شما ہیچ جواب ندادید، ایں چہ باشد؟ شیخ ابوالقاسم گفت: رسم چنین است کہ ہر کہ درجمعی درآید کہ آں جمع بطعام خوردن مشغول باشند آں کس را می باید کہ سلام نکند بیاید و بنشیند وچوں از طعام فارغ شوند و دست بشویند آں گاہ آنکس برخیزد و سلام گوید۔ امام الحرمین گفت: ایں معنی از کجا می گوئی؟ از عقل می گوئی یا از نقل۔ ابوالقاسم گفت: از روی عقل۔ زیرا کہ طعامی کہ خوردہ می شود برائی قوت طاعت

۱۔ رسالہ قشیریہ: ۲۵۔ ۲۔ فوائد الفواد: ۲۳۱۔

است پس آں کس کہ بدیں نیت طعام استیفا می کند کوئی او در عین است پس آنکہ در طاعت مشغول باشد مثلاً در نماز باشد علیک چگونہ گوید۔

ہمیں اس بیان کے آخری حصے کی بحث میں نہیں پڑنا ہے۔ احباب ندورِ استدلال پر غور کریں اور داد دیں۔ ہمیں اس کی صرف تاریخی حیثیت پر بحث کر کے یہ واضح کر دکھانا ہے کہ یہ بیان پہلے بیان کے مقابلہ میں اور بھی زیادہ غلط اور بے بنیاد ہے۔

اس بیان میں خواجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالقاسم نصرآبادی کو ابوسعید ابوالخیر کا پیر قرار دیا ہے، حالاں کہ ابوسعید ابوالخیر کے کسی تذکرہ نگار نے نصرآبادی کو ان کا پیر قرار نہیں دیا۔ ابوسعید کے پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسیؒ ہیں اور ان کا سلسلۂ بیعت یوں ہے[۲]:

ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی مرید ابونصر سراج (م ۳۷۸ھ) اور ابونصر سراج مرید ہیں ابومحمد مرتعش (م ۳۲۸ھ) کے، ابومحمد مرتعش ابوحفص (متوفی بعد از ۲۶۰ھ) اور ابوعثمان (متوفی ۲۹۸ھ) کی صحبت میں رہے اور جنید (م ۲۹۷ھ) سے بھی ان کی ملاقات ہوئی۔ اس سلسلے میں ابوالقاسم نصرآبادی کا کہیں ذکر نہیں، اگر ہوتا تو ہم یہ کہتے کہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ نے دادا پیر مراد لیا ہو۔

ابوسعید ابوالخیر کسی صورت میں بھی نصرآبادی کے مرید نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ نصرآبادی ۳۶۶ھ میں مکہ چلے گئے تھے اور وہیں ۳۶۷ھ میں ان کا انتقال[۳] ہوا۔

۱۔ نفحات الانس، طبع نول کشور۔ ۲۶۴، ۲۷۷ زخزینۃ الاصفیاء۔ ۲: ۲۲۸، ۲۲۹ اور انگریزی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مقالہ ابوسعید ابوالخیر۔

۲۔ نفحات الانس، ۲۶۴، ۲۷۷۔

۳۔ طبقات الصوفیہ از ابوعبدالرحمٰن سلمی، ۴۸۴۔ واضح رہے کہ سلمی نصرآبادی کے براہِ راست مرید ہیں۔ قشیری نے (رسالہ قشیریہ، ۲۲) نصرآبادی کی تاریخ وفات ۳۶۹ھ دی ہے اور قشیری نصرآبادی کے پوتے مرید ہیں۔ قشیری کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور ابوسعید ابوالخیر کی پیدائش ۳۵۷ھ میں ہوئی۔ نصرآبادی کی وفات کے وقت ان کی عمر دس سال تھی۔ ابوسعید نے اپنی ابتدائی عمر اپنے وطن میہنہ میں گزاری اور وہ کسی حد تک علوم ظاہری کی تحصیل کر چکے تھے کہ وہ سرخسی کے مرید بنے۔ دس سال کی عمر میں تو ان دونوں کی ملاقات کا بھی کوئی امکان نہیں بالخصوص جبکہ نصرآبادی ۳۶۶ھ میں مکہ جا چکے تھے۔

فوائدالفواد کے اس بیان میں مزید بتایا گیا ہے کہ آنے والے بزرگ کا نام امام الحرمین ہے جو امام غزالی کے اُستاد تھے۔ امام الحرمین ان کا لقب تھا اور نام ابوالمعالی عبدالملک بن ابومحمد عبداللہ بن یوسف جُوینی ہے۔ مکہ میں چار سال رہنے کی وجہ سے امام الحرمین لقب پایا۔ ان کی ولادت ۴۱۹ھ میں ہوئی[1] جبکہ نصرآبادی ۳۶۷ھ میں وفات پا چکے تھے۔ بالفاظ دیگر امام الحرمین نصرآبادی کی وفات سے باون سال بعد پیدا ہوئے لہذا وہ نصرآبادی کی محفل طعام میں کیسے آ گئے۔

خواجہ رحمتہ اللہ علیہ کو حافظہ نے دھوکا دیا ہے اس لئے کہ امام غزالی کا استاد ہونے کی وجہ سے امام الحرمین کا نام اپنے باپ کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے۔ اسی لئے خواجہ صاحب نے انہی کا نام لے دیا۔ امام الحرمین کے والد ابومحمد عبداللہ بن یوسف جوینی متوفی ۴۳۸ھ ابوسعید ابوالخیر کے ہم درس تھے مگر نصرآبادی کے ساتھ ان کی ملاقات کا پھر بھی امکان نہیں کیونکہ دونوں کے سن وفات میں اکہتر سال کا وقفہ ہے۔ راقم کے نزدیک امکان صرف اس بات کا ہے کہ ابومحمد عبداللہ بن یوسف جوینی نے ابوسعید ابوالخیر کے پیر ابوالفضل سرخسی سے ملاقات کی ہو اور یہ واقعہ انہی سے پیش آیا ہو ـــــــــ ہمارے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ فوائدالفواد کے بعض بیانات ساقط از اعتبار اور تاریخی طور پر ناقابلِ قبول ہیں اور حسین زنجانی والا مذکورہ بالا قصہ اسی قسم کے بیانات میں سے ہے اور تاریخی طور پر باطل ہے۔ ☆☆

(بقیہ حاشیہ) پیر ابوعلی دقاق ہیں۔ سن وفات میں اختلاف عربی الفاظ کی وجہ سے ہُوا، کیونکہ نو (تسع) اور سات (سبع) لکھنے میں ایک جیسے ہیں اور ان دنوں نقطے لکھنے کا رواج نہ تھا۔

۱۔ البدایہ والنہایہ از ابن کثیر۔ ۱۲ : ۱۲۸۔

دُعا — اہمیّت وضرورت

انوار صولت

دعا کیا ہے ، اس کی مختصر سے مختصر تعریف جو ممکن ہو سکتی ہے ، یہ ہے کہ " دعا پُرخلوص آرزو کی روح کا نام ہے"۔ خواہ اسے زبان سے ادا کیا جائے یا دل ہی دل میں دہرایا جائے ۔ نفسیاتی معالجوں کے متعلق عام رائے یہ ہے کہ وہ جب حاصل شدہ معلومات پر جمع تفریق کا عمل کرتے ہیں اور قدرتاً ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں ، تو ان کی یہ حالت بالکل ایک دعاگو کی سی ہوتی ہے ۔

جب کوئی دعا مستجاب نہیں ہوتی ، تو اس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم دعا کی شرائط پوری کرنے سے قاصر رہے ہیں ۔ استجابت دعا کے لئے شرط ہے ، کہ ہم اس کے لئے انتہائی شدت سے مضطر ہوں ۔ ہم دعا کرتے وقت عام طور پر اس جذبے سے خالی ہوتے ہیں ۔ شدتِ اضطرار کی کیفیت ہم پر صرف اس وقت طاری ہو سکتی ہے جب تمام دنیاوی ممکنات ہم سے منہ موڑ لیں یا خود ہم ان سے روگردانی کر لیں اور کم از کم تھوڑی دیر کے لئے ملکوتی بن جائیں اور مجبوراً یا اپنی مرضی سے زندگی کو دوسرے زاویئے سے دیکھنے لگیں ۔ چنانچہ جب مایوسی کا غلبہ ہو تو ہمیں چاہیئے کہ خدا ، اس کی سنت اور اس کی مشیت پر غور کریں ۔

جب دعا کے مطابق شفا نہ ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ اثر قبول کرنے والے میں قبولِ تاثیر کی صلاحیت نہیں ہے یا کوئی ایسی شدید رکاوٹ موجود ہے جو دعا کی تاثیر کو روک رہی ہے ۔ جب آدمی کا قلب کسی دعا کو قبول کرتا ہے ، اور اس کے اندر ازالۂ مرض کے لئے نفسِ فعالہ اور ہمتِ مؤثرہ ہوتی ہے تو دعا حصولِ مطلوب ومقصود کا قوی

سبب بن جاتی ہے۔ پس دعا کے وقت قلب کا پوری طرح اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا شرط ہے۔ مستدرک حاکم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا:-

ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ واعلموا ان اللہ لا یقبل دعاء من قلب غافل۔

بارگاہِ الٰہی میں تم اس طرح دعا کرو کہ تمہارے اندر اجابتِ دعا کا پورا پورا یقین موجود ہو۔ خوب سمجھ لو کہ غافل، بے خبر قلب کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا۔

دعا کے مستجاب ہونے کے لئے جسم وجان کی پاکیزگی شرط ہے۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:-

الرجل یطیل السفر اشعث اغبر یمدّیدہ الی السماء یا رب یا رب ومطعمہ حرام ومشربہ حرام وملبسہ حرام وغذی بالحرام فانی یستجاب لذالک۔

ایک آدمی طویل طویل سفر کرتا ہے اور اس حال میں ہے کہ خستہ حال اور گرد آلود ہے۔ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر خدا سے دعا مانگتا ہے۔ اے پروردگار! اے پروردگار!! اور حال یہ ہوتا ہے کہ اس کی غذا حرام، پینا حرام اور کپڑے حرام ہیں، حرام غذا کھائی ہے۔ تو اس کی دعا کس طرح قبول ہوگی؟

حضرت عبداللہ بن امام احمد اپنے والد کی کتاب الزھد میں روایت کرتے ہیں۔ کہ بنی اسرائیل پر ایک بھاری آفت نازل ہوئی۔ جسے رفع کرنے کے لئے وہ شہر سے باہر نکلے تاکہ اللہ عزّوجل کی بارگاہ میں دعا کریں۔ اس وقت اللہ عزوجل نے بنی اسرائیل کے پیغمبر کو وحی کے ذریعہ آگاہ کیا کہ ان لوگوں کو کہہ دو کہ وہ اپنے ناپاک جسم لے کر صحرا میں آئے ہیں۔ جن ہاتھوں سے انھوں نے بندوں کے خون بہائے اور جن ہاتھوں کے ذریعے انھوں نے اپنے گھروں میں حرام اور ناجائز مال جمع کیا ہے۔ وہ ہاتھ اب تم میری طرف اٹھاتے ہو۔ اور اب جب کہ تم اپنی بداعمالیوں اور بدکرداریوں کی وجہ سے مجھ سے دُور ہو چکے ہو، اور میرا غضب اور عذاب سخت ہو چکا ہے تو دعا کے لئے ہاتھ اُٹھانے لگے ہو۔

چونکہ اللہ عزوجل ہی حاجت روا ہے۔ اس لئے ہمیں اس سلسلے میں یقین رکھنا چاہیئے کہ ہم میں اتنی صلاحیت نہیں کہ ہم اپنی بھلائی یا برائی کو سمجھ سکیں۔ تا وقتیکہ وہ ہمیں اس کے سمجھنے کی توفیق عطا نہ فرمائے۔ صرف وہی سمجھ سکتا ہے کہ ہمارا نفع کس چیز میں ہے۔ ہماری ناقص عقل اس کی حکمت ومشیت کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ وہ ہمارا ہم سے زیادہ ہمدرد ہے۔ جو مصیبت ہم پر آتی ہے۔ وہ خود ہماری کمائی ہوئی ہوتی ہے۔ یا ہمارے لئے سبق ہے۔ وہ ہمیں ہمارے نفسانی کھوٹوں اور گناہوں کی آلائشوں سے پاک کرنے کے لئے آتی ہے، زندگی مصائب سے پروان چڑھتی ہے اور آسائش پستیوں کی گہرائیوں میں دھکیل دیتی ہے، مصیبت ایک غلاف ہے جس کے اندر راحت ملفوف ہے، رات نہ ہو تو دن کی تمیز کیسے ممکن ہے اور تکلیف کے بغیر راحت کی قدر نہیں کی جا سکتی۔ زندگی راحت ورنج کے امتزاج سے عبارت ہے۔

پس دعا مانگنے کے لئے ضروری ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں جانے سے قبل اس کی شرائط کو پورا کرے۔ اس کی مصلحتوں کا عرفان حاصل کرے۔

بچہ ماں سے کوئی تحفہ یا کھلونا مانگتا ہے تو سمجھ دار ماں اس سے کہتی ہے" صبر کرو اور اس کو حاصل کرنے کے لئے محنت کرو۔ پھر میں تمہاری طلب پر غور کروں گی۔ انعام حاصل کرنے اور اپنی مراد کو پہنچنے کے لئے لازم ہے کہ ہم دیکھیں کہ ہم خدا کی رضا کے کس قدر تابع ہیں، ہم اعمال کے لحاظ سے اس کے انصار میں سے ہیں یا اغیار میں سے، زبانی دعویٰ کی کوئی قیمت نہیں، ہمیں عمل سے ثبوت دینا چاہیئے کہ ہم اس کے انصار میں سے ہیں اور اس کی خوشنودی کے طلب گار ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ اس کی مصلحتوں کو نظر میں رکھیں۔ کیا ہم پانی، بجلی اور حرارت سے پوری طرح واقف ہیں۔ اس کے باوجود ہم ان کا استعمال کرتے ہیں۔ دعا بھی ایک راز ہے۔ ہمارے لئے یہی کافی ہے کہ ہم اسے اس کی شرائط کے ساتھ استعمال کریں۔ دعا مختصر ہو یا طویل، ہر دو صورتوں میں کافی ہے۔ حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں،

یکفی من الدعاء البراۃ مایکفی الطعام من الملح۔

تھوڑی دعا بھی اسی طرح کافی ہے جس طرح تھوڑا سا نمک کھانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔
دعا عبادت ہے جو یقین اور اطاعت کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر کوئی اس بات پر کاربند ہو جائے کہ خدا کے سوا کسی سے کوئی چیز طلب نہ کرے گا۔ تو اس کی ہر وہ ضرورت لازماً پوری ہو کر رہے گی۔ جو درحقیقت اس کے لئے ضروری ہے۔
دعا ایک نافع ترین دوا ہے۔ دعا بلا و مصیبت کی مدافعت کرتی ہے۔ دعا مومن کا زبردست حربہ اور ہتھیار ہے صحیح حاکم میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ ارشاد ہے:۔

الدعاء سلاح المومن و عماد الدین و نور السموات و الارض۔

دعا مومن کا ہتھیار اور دین کا ستون ہے اور آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔

مومن کی دعا:۔ مصیبت و بلا میں مومن کی دعا کے تین درجے ہیں:۔

اوّل یہ کہ دعا مصیبت کے مقابلہ میں قوی تر اور زوردار ہو، ایسی دعا مصیبت کو ہٹا دیتی ہے۔

دوم یہ کہ دعا مصیبت کے مقابلہ میں کمزور ہو۔ ایسی صورت میں مصیبت قوی ہوتی ہے لیکن دعا کے سبب کچھ ہلکی ضرور ہو جاتی ہے۔

سوم یہ کہ مصیبت اور دعا برابر درجے کی ہوں۔ یہ دونوں آپس میں مقاومت اور مقابلہ کرتی ہیں۔

دعا میں خشوع و خضوع کے علاوہ الحاح وزاری بھی شرط ہے۔ امام اوزاعی، امام زہری سے اور وہ حضرت عروہ سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان اللہ یحب الملحین فی الدعاء۔

اللہ تعالےٰ دعا میں الحاح و زاری کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔

قبولیت دعا میں تاخیر:۔ دعا کا اثر مترتب ہونے میں تاخیر کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ بندہ جلد بازی کرتا ہے اور مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے اور دعا ہی ترک کر

دیتا ہے ۔جیسے کسی نے کھیت میں دانے ڈالے یا پودے لگائے ۔ کھیتی اور درختوں کی خدمت کرتا رہا ۔ ان کو پانی دیتا رہا ، اور جب فصل کی کٹائی اور پھل لگنے کا زمانہ قریب آیا تو اس سے غافل ہو گیا ۔

صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا :۔

لا یزال یستجاب للعبد مالم یدع باثم ۔ او قطیعة رحم مالم یستعجل ۔

بندے کی دعا قبول ہوتی ہے جب کہ وہ گناہ اور قطع رحم کی دعا نہ کرے اور جلد بازی نہ کرے ۔

اوقاتِ اجابت :۔ کسی مقصد کے لئے جب دعا کی جائے تو احادیث میں اس کے لئے چھ مخصوص اوقات کا ذکر آیا ہے ۔

۱ ۔ رات کا آخری تہائی حصہ ۔

۲ ۔ اذان کے اوقات ۔

۳ ۔ اذان و اقامت کے درمیان کا وقت ۔

۴ ۔ فرض نمازوں کے بعد کا وقت ۔

۵ ۔ جمعہ کے دن جب امام منبر پر چڑھے تا آنکہ نماز جمعہ ختم ہو جائے ۔

۶ ۔ جمعہ کے دن نمازِ عصر کے بعد کی آخری ساعت ۔

ان اوقات میں دعا کرتے وقت قلب کے اندر خشوع و خضوع ، عجز و انکساری ، ذلت و خاکساری ، تضرع والحاح ، رقتِ قلب ، کامل طہارت اور قبلہ رو ہونا شرط ہے ۔ دعا کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ بارگاہِ الہٰی میں اٹھائے ، پہلے اللہ تعالےٰ کی حمد و ثنا کرے ، پھر آنحضرتؐ پر درود بھیجے ، پھر توبہ و استغفار کرے ، پھر پوری ہمت و توجہ کے ساتھ اللہ تعالےٰ کی طرف متوجہ ہو ۔ اور نہایت الحاح و زاری ، عجز و خاکساری کے ساتھ بارگاہِ الہٰی میں اپنا سوال پیش کرے ۔ اور امید و خوف کے ساتھ اس کی جناب میں دعا کرے اور اس کی توحید کا وسیلہ پکڑے ۔ دعا سے پہلے کچھ صدقہ و خیرات بھی کرے ۔

ادعیۂ ماثورہ:- اب ہم چند دعاؤں کا ذکر کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے ایک آدمی کو یہ دعا کرتے سنا:۔

اللّٰھم انی اسئلک بانی اشھد انک انت اللّٰہ لا الہ الا انت الاحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد۔

اے اللہ! میں تجھ سے اس وسیلے کے ذریعے دعا مانگتا ہوں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اللہ ہے۔ تیرے سوا دوسرا کوئی الٰہ نہیں ہے تو اکیلا ہے، بے نیاز ہے، ایسی ذات ہے کہ نہ کسی کو جنا اور نہ خود کسی سے جنا گیا۔ اور نہ کوئی اس کے برابر ہے۔

اس کی یہ دعا سن کر آنحضرت صلعم نے فرمایا:۔

لقد سأل اللّٰہ بالاسم الذی اذا سئل بہ اعطی واذا دعی بہ اجاب۔

یہ آدمی اللہ تعالیٰ کے اس نام سے مانگتا ہے کہ جب اس کے وسیلے سے سوال کیا جائے تو وہ دیتا ہے۔ اور جب اس کے ذریعے دعا کی جائے تو وہ قبول کرتا ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے:۔

لقد سئلت اللّٰہ باسمہ الاعظم۔

تو نے اللہ تعالیٰ سے اس کے اسم اعظم کے ذریعے سوال کیا ہے۔

جامع ترمذی میں حضرت اسماء بنت یزید سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا:۔

اسم اللّٰہ الاعظم فی ھاتین الآیتین: والٰھکم الٰہ واحد، لا الہ الا ھو الرحمٰن الرحیم (۱) وفاتحۃ آل عمران۔ الٓمٓ اللّٰہ لا الہ الا ھو الحی القیوم (۲)۔

اسم اعظم ان دو آیتوں کے اندر ہے۔ (۱) والٰھکم الٰہ واحد لا الہ الا ھو الرحمٰن الرحیم، اور (۲) آل عمران کی یہ ابتدائی آیت الٓمٓ اللّٰہ لا الہ الا ھو الحی القیوم۔

جامع ترمذی میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے:

کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا کربہ امر قال یاحی یا قیوم برحمتک استغیث۔

جب رسول اللہ صلعم کو کوئی دشوار امر پیش آتا تو آپؐ یاحی یا قیوم برحمتک استغیث

پڑھا کرتے۔

صحیح حاکم میں حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

هل ادلکم علی اسم اللّٰه الاعظم ؟ دعاء یونس ۔

کیا میں تمہیں اسم اعظم نہ بتلاؤں ؟ اسم اعظم حضرت یونسؑ کی دعا ہے۔

اجابتِ دعا کی دیگر شرائط :- بسا اوقات لوگوں کی دعا جلد قبول ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ وہ سخت ضرورت مند ہوتے ہیں، ان کے اندر لا شعوری طور پر اضطراری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ کامل اضطرار کے ساتھ اللہ کی بارگاہ میں رجوع کرتے ہیں۔ یا دعا سے قبل ان سے کوئی بڑی نیکی اور بھلائی سرزد ہو جاتی ہے۔ یا دعا کسی ایسے وقت میں کی گئی ہوتی ہے کہ جو دعا کی اجابت کا وقت ہوتا ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ اجابت دعا کا سبب صرف دعا کے الفاظ اور کلمات ہیں۔ وہ صرف ان پر تکیہ کر لیتے ہیں، اور اسباب کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جو سراسر غلط ہے۔ قبولیت دعا کا سبب، دعا کرنے والے کا اضطرار، اضطراب، التجا، عجز و انکساری ہوتی ہے۔ اسباب کو ترک کر کے تقدیر پر تکیہ کر لینا نامناسب ہے۔

حاصلِ کلام :- یہ کہ خدائے واحد پر ایمان اور اس پر کامل بھروسہ دعا کی لازمی شرط ہے۔ جب ہم اس کے سامنے دستِ سوال دراز کرتے ہیں۔ تو اپنی عبودیت کا اظہار کرتے ہیں اور اس کے معبود ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ الدعاء مخ العبادة : دعا عبادت کا مغز ہے۔ دعا کبھی خالی نہیں جاتی۔ اس کے در سے کوئی محروم نہیں رہتا۔ البتہ طلبِ صادق شرط ہے۔ دعا اپنی شرائط مذکورہ کے ساتھ مانگنی چاہیئے۔ یعنی الیقان و ایمان اور اطاعت، دعا کے لئے لازمی ہیں۔

خود اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

ادعونی استجب لکم ۔ مجھے پکارو (مجھ سے دعا مانگو) میں قبول کروں گا۔

اور ۔

و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان ۔ (بقرۃ)

جب میرا بندہ مجھ سے مانگتا ہے تو میں اس کے قریب ہوتا ہوں ۔ دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں ۔

دعا بارگاہِ الٰہی میں کیسے اور کس حالت میں فوراً قبول ہوتی ہے ؟ اس کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے ۔ کتاب المجابین میں ابن ابی الدنیا نے حسن بصری سے بہ سلسلہ دعا یہ قصہ بیان کیا ہے :۔

" انصار صحابہ میں ابو مَعلق نامی ایک صحابی تھے ۔ جو بہت بڑے تاجر تھے ۔ اپنا اور دوسروں کا مالِ تجارت لے کر دُور دُور تجارت کے لئے جاتے تھے ۔ بڑے متقی اور پرہیزگار تھے ۔ ایک مرتبہ ، سفر میں آپ کو ایک ڈاکو نے گھیر لیا ۔ ڈاکو نے کہا کہ جو کچھ تمہارے پاس ہے رکھ دو ، میں تمہیں قتل کرتا ہوں ۔ آپ نے کہا ۔ اگر مال درکار ہے تو اسے لے لو ، اور مجھے چھوڑ دو ۔ ڈاکو نے کہا مال تو اب میرا ہے ہی ۔ میں تمہیں قتل بھی کروں گا ۔ آپ نے کہا ۔ اچھا مجھے اتنی اجازت دو کہ میں چار رکعت نماز پڑھ لوں ۔ ڈاکو نے کہا اچھا اجازت ہے ۔ چنانچہ آپ نے وضو کر کے نماز پڑھی اور آخری سجدے میں یہ دعا پڑھی :۔

یا ودود یا ذاالعرش المجید ، یا فعال لما یرید اسئلك بعزك الذی لا یرام و بملکک الذی لا یضام و بنورک الذی ملأ ارکان عرشك ان تکفینی شر ھذا اللص یا مغیث اغثنی ۔ یا مغیث اغثنی ۔ یا مغیث اغثنی ۔

اے محبت کرنے والے ، اے شاندار عرش کے مالک ، اے اپنے ارادے سے سب کچھ کرنے والے ، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ۔ تیری عزت کا واسطہ دے کر جسے کوئی چھیڑ نہیں سکتا ۔ تیری مالکیت کا واسطہ دے کر جس میں کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا اور تیرے نور کا واسطہ دے کر جس سے تیرے عرش کے چاروں کونے منور ہیں ۔ اس ڈاکو کے شر سے تو مجھے بچالے ۔ اے فریاد رس میری مدد کر ! اے فریاد رس میری مدد کر ! اے فریاد رس میری مدد کر ! ۔

کہتے ہیں تین مرتبہ آپ نے یہ دعا پڑھی ، اسی وقت غیب سے ایک سوار ہاتھ میں نیزہ لئے نمودار ہوا ، اور ڈاکو کو فوراً نیزے میں پرو لیا ۔ اور ابو مغلق انصاری کو آواز دی ۔ اور کہا ۔ اے ابو مغلق اُٹھو اور سجدے سے سر اُٹھاؤ ۔

ابو مغلق نے سجدے سے سر اُٹھا کر سوار کو دیکھا، دریافت کیا تم کون ہو، جس کے ذریعے مجھے آج نجات ملی ہے۔ سوار نے جواب دیا۔ میں چوتھے آسمان کا ایک فرشتہ ہوں جس وقت تم نے دعا کی۔ تو اس دعا نے آسمان کے دروازے ہلا دیئے۔ جب تم نے دوسری مرتبہ یہ دعا کی تو آسمان والوں میں کھلبلی مچ گئی۔ جب تم نے تیسری مرتبہ دعا کی تو مجھے حکم ہُوا کہ یہ ایک ستم رسیدہ آدمی کی دعا ہے، اور میں فوراً تمہاری مدد کو آ پہنچا۔

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ جو شخص بھی باوضو ہو کر چار رکعت نماز پڑھے اور مذکورہ دعا مانگے۔ اس کی دعا ضرور قبول ہو گی۔ خواہ وہ ستم رسیدہ ہو یا نہ ہو۔

کسی فلسفی نے کیا خوب کہا ہے:۔

مایوسی کی تاریکی ایسے شخص کو اپنی گرفت میں نہیں لیتی، جو اپنی مشکل کو کسی الٰہی ہستی کے سامنے پیش کرے۔ جو دل سے اس کی بھی خواہ ہو۔

الغرض دعا روح کی پُرخلوص تمنا اور خدا کے ساتھ ہم کلامی ہے۔ جس سے صحیح معنوں میں سکونِ قلب ملتا ہے۔

(اس مضمون کی تیاری میں شیخ الاسلام امام محمد بن ابی بکر، ابن قیم الجوزیۃ، الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی سے خصوصاً اور دیگر رسائل سے عموماً مدد لی گئی ہے)

تفسیر امام ابو منصور ماتریدی

امام الهدیٰ ابو منصور محمد بن محمد بن محمود حنفی ماتریدی سمرقندی (المتوفی ۳۳۳ / ۹۴۴) اہل السنۃ والجماعۃ کے سرخیل اور علم عقائد میں امام ابوالحسن اشعری (المتوفی سن ۹۴۱ / ۳۳۰) کے شریک کار اور متکلمین احناف کے پیش رو اور امام سمجھے جاتے ہیں۔ ایران و ممالک عربیہ میں جو حیثیت امام ابو الحسن اشعری کو حاصل تھی ، ماوراءالنہر اور پورب کے ممالک میں وہی حیثیت امام ماتریدی کو حاصل تھی . اور عقائد میں دوسرے فرق اسلامیہ کے مقابلے میں جمہور اہل اسلام انہی دونوں اماموں کے قرآن و احادیث سے استنباط کئے ہوئے عقائد کے حامل ہیں۔ جس طرح عبادات کے ادا کرنے کے ظاہری طریقوں میں کچھ جزئیات کی وجہ سے لوگ چار مذاہب ، حنفی ، شافعی ، مالکی اور حنبلی کے مطابق عمل پیرا ہیں ، اسی طرح خدا کی ذات اور صفات، انسانی اعمال ، نبوت و امامت وغیرہ جیسے مسائل کی جزئیات میں مختلف عقیدہ رکھنے کے لحاظ سے لوگ مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ معتزلہ نے صفات خداوندی کا انکار کیا اور ساری صفات کو کرشمۂ ذات سمجھا ۔ شیعوں نے امامت کو نبوت کے بعد لازوال حیثیت دیدی ۔ غرض مختلف نظریوں اور عقائد میں لوگ افراط و تفریط اور غلو کے مرتکب ہوئے اور شیعہ ، خوارج ، جمہور اہل سنت ، معتزلہ، جہمیہ ، مجسمہ اور مرجئہ وغیرہ فرقوں میں بٹ گئے ۔ ہر فرقہ اپنے دلائل قرآن پاک اور احادیث نبوی سے اخذ کرنے میں کوشاں رہا ،

جادۂ مستقیم پر چلنے کے لیے قرآن و سنت کی تعلیمات پر عمل کرنا ضروری تھا ، اور ان کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے کتاب اللہ کو سمجھنا سب پر مقدم سمجھا گیا ، شروع اسلام میں قرآن حکیم کے معانی صحابۂ کرام کی روایتوں تک محدود رہے ، غیر عرب جب دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے تو نحویوں نے لغت اور زبان کے قواعد کے مطابق قرآن کے معانی کی تشریح کی ۔ اور دوسری تیسری صدی ہجری میں ہر بڑا نحوی معانی القرآن کی تالیف و تدوین میں منہمک نظر آتا ہے ۔ فراء اور زجاج کے معانی‌القرآن ہمارے ہاتھوں میں ہیں ، لغت و روایت پر مبنی حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کی روایتیں آج تک محفوظ ہیں ، تفسیر ابن عباس ، تفسیر مجاہد، تفسیر ثوری وغیرہ شواہد موجود ہیں ، اور یہ کہنا صداقت سے بعید نہیں معلوم ہوتا کہ تاریخ اسلام کی اولین دو صدیوں کی تفسیری روایات وتحریرات کا معتدبہ حصہ امام ابو جعفرطبری (المتوفی سن ۳۱۰/۹۲۳) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن میں محفوظ ہے ، اور اگرچہ بعد کے مفسرین نے اس مشہور زمانہ تفسیری دائرۂ معارف سے بڑی حد تک خوشہ چینی کی ہے ، مگر بہت سی تفسیروں کی امتیازی خصوصیات نے ان کو بقاء دوام بخشا ، ابوالقاسم جاراللہ محمود بن عمر زمخشری (المتوفی سن ۵۳۸ / ۱۱۴۴) کی الکشاف عن حقائق التنزیل ، قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (المتوفی سن ۶۸۵ /۱۲۸۲ء) کی أنوار التنزیل واسرار التاویل اور تفسیر ابن کثیر وغیرہ کو جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ محتاج بیان نہیں ،

طبری کے معاصر امام ماتریدی کی شہرت علم کلام کی تاریخ میں اگرچہ محتاج بیان نہیں ۔ لیکن ان کے قلمی کارنامے آج تک ناپید رہے ، ان کی معرکۃ الاراء تفسیر جس کا نام تاویلات اہل السنۃ ہے ، ابتک لوگوں کی دسترس سے باہر ہے ۔ کتاب التوحید ، کتاب المقالات ، کتاب رد اوائل الادلہ للکعبی اور کتاب بیان وہم المعتزلہ انکی دوسری تالیفات ہیں ، جنکا ذکر صرف فہارس کتب میں ملتا ہے ،

سنہ۱۹۶۵ء میں ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لئے جامعہ"الدول العربیہ ، قاھرہ سے تقریباً پونے دو صد نوادرات کا انتخاب عمل میں آیا ، ان میں تاویلات اھل السنہ" کا مخطوطہ بھی شامل تھا۔ یہ فلم اگرچہ دارالکتب المصریہ کے مصورہ نسخے کا ھے، مگر یہ نسخہ درحقیقت استامبول کے نہایت عتیق نسخے کی تصویر ھے ۔ ھمارے علم میں اسکے دو اور نسخے ھیں ، ایک استامبول میں اور دوسرا بانکی پور ، انڈیا ، کے قومی کتبخانے میں ۔ اس کتاب کی تحقیق و تعلیق کا خیال برابر پیش نظر رھا، مگر کسی دوسرے مخطوطے کی تصویر حاصل کئے بغیر اس کی تصحیح و تحقیق دشوار نظر آئی ،

کتاب کی افادیت کے پیش نظر آخر یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ عربی نص کے ساتھ اردو ترجمہ بھی فکرونظر کے قارئین کے لئے بالاقساط شایع کیا جائے ۔ ابھی سورۂ فاتحہ کی تفسیر کا اردو ترجمہ پورا بھی نہ ھو پایا تھا کہ خبر ملی اس تفسیر کی پہلی جلد کو المجلس الاعلی للشئون الاسلامیہ قاھرہ نے شایع کردیا ھے۔ اور بقیہ جلدیں زیر طبع ھیں ۔ الحمدللہ کہ یہ تفسیر اب جلد ھی یہاں کے علماء کو بھی دستیاب ھو جائیگی۔

امام ابومنصور ماتریدی

امام ماتریدی کی نسبت سمر قند کے محلہ ماترید کی طرف ھے ، جسکی اصل ماتریت کی تے حرف دال سے بدلی ھوئی ھے ۔ فقہ کی تحصیل امام محمد شیبانی رح کے شاگرد ابو سلیمان جوزجانی کے شاگرد ابوبکر احمد جوزجانی سے کی۔ اسوقت علم کلام علم فقہ کا جز سمجھا جاتا تھا ، چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام کے مسائل پر مشتمل ھونے کے باوجود ''فقہ اکبر،، کہلائی ۔

انکی علمی شہرت ایسی ھوئی کہ حکیم قاضی اسحاق بن محمد سمرقندی ، علی رستغفنی اور ابو محمد عبدالکریم بن موسی بزدوی جیسے یگانۂ روزگار علماء نے فقہ میں ان سے استفادہ کیا ،

ان کا ذکر مختصر طور پر حسب ذیل کتابوں میں ملتا ہے :

(۱) الفوائد البہیہ ص ۱۹۵ - مفتاح السعادۃ ج ۲ ص ۲۱ ، الجواہر المضیئہ ج ۲ ص ۱۳۰ ، فہرس المؤلفین ص ۲٦٤ ، کشف الظنون ص ۳۳۵ ، اور بروکلمن ج ۱ ص ۲۰۹ (۱۹۵) ضمیمہ ج ۱ ص ۳۳٦ ،

یہ حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے رسائل جنہیں انہوں نے وقتاً فوقتاً اپنے تلامذہ کو املا کرایا مثلاً الفقہ الاکبر ، الرسالہ ، الفقہ الابسط اور کتاب العالم والوصیہ ان کی روایت بیسیوں علماء نے کی اور ان روایتوں کے مطابق لوگوں نے اپنے اپنے معتقدات کو درست کیا۔ امام ابو منصور ماتریدی نے اپنی سند سے ان رسائل کی روایت کی ہے ، اور اہل سنت کے اعتقادات کی شرح میں ان سے کام لیا ہے۔ اگرچہ بعض معتزلہ نے امام صاحب کی طرف ان رسائل کی نسبت سے انکار کیا ہے ، مگر کبارعلماء کی اجماعی تصدیق معتزلہ کے خلاف ثابت ہے ، اور بالاتفاق ان کی نسبت کی صحت پر مہر تصدیق ثبت ہے ۔ غرض خلیفۂ مامون الرشید کے عہد کی جابرانہ کاوشوں سے اہل اعتزال کا دامن پاک نہیں کیا جاسکتا ۔ یہ حقیقت ہے کہ اہل اعتزال نے اپنے معتقدات کے قبول کرنے پر لوگوں کو مجبور کرنے کی بے جا کوشش کی۔ ان کے مظالم اور جبر و تشدد کا جواب اہل السنہ والجماعہ نے جس طرح دیا وہ بھی تاریخی حقیقت ہے ۔ علمی اور تنقیدی جوابات کتب کلامیہ میں بالتفصیل درج ہیں ، البتہ انیسویں صدی میں جب معتزلہ کی تاریخ لکھی جانے لگی تو غیر مسلم مستشرقین نے معتزلہ کی دانش پسندی کا حد سے زیادہ چرچا کیا ، اور انکی مظلومیت کی شہادتیں نمایاں طور پر پیش کرنے لگے ، اور اس بات پر تاسف کا برابر اظہار کیا جاتا رہا کہ معتزلہ کی کتابیں ساری برباد کردیگئیں ، اور اب انکی آراء جو کچھ محفوظ ہیں وہ اکثر و بیشتر اشاعرہ اور اہل السنہ والجماعہ کی تالیفات میں مدفون ہیں، صرف لے دے کر کتاب‌الانتصار اور طبقات المعتزلہ دست برد زمانہ سے بچگئی ہیں ۔

بہر حال بیسویں صدی میں قاضی عبدالجبار معتزلی کی اُمالی ، فتاوی ، نیز احادیث کی شرحین طبع ہوکر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہیں ۔ کچھ مخطوطات کی شکل میں دریافت ہو چکی ہیں ۔ یہ کتابیں علامۂ زمخشری کی مشہور تفسیر الکشاف کے علاوہ ہیں، جس میں علامہ نے جابجا حسب موقعہ اپنے معتقدات کی تشریح کی ہے ، جیسا کہ قبل اشارہ کیا جاچکا ہے ، یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رہے کہ چونکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ الفقہ الاکبر میں قدریہ (جو بعد میں معتزلہ کہلائے) کا رد لکھا ، اسلئے امام صاحب کیطرف اس کتاب کی نسبت کو مشتبہ قرار دینے کی ہر طرح کوشش کی گئی ، لیکن اہل حق علماء نے اس بات کی تصریح کردی کہ یہ کتاب خود امام صاحب کی املا کی ہوئی ہے ، اصول الدین (ص۳۰۸) میں امام عبدالقاہر بغدادی شافعی لکھتے ہیں :

" و اول متکلمیھم من الفقھاء و ارباب المذاھب ابو حنیفۃ والشافعی ، فان اباحنیفۃ لہ کتاب فی الرد علی القدریۃ ، سماہ " الفقہ الاکبر "، ولہ رسالۃ املاھا فی نصرۃ قول اھل السنۃ : ان الاستطاعۃ مع الفعل " الخ ۔ " فقہاء اور ارباب مذاہب کے متکلمین میں سب کے پیشرو ابو حنیفۃ اور شافعی ہیں ، قدریہ کے رد میں ابو حنیفہ کی ایک کتاب ہے جسکا نام ' الفقہ الاکبر' ہے ، انکا ایک اور رسالہ ہے جس کو اہل سنت کے قول کی تائید میں املا کیا ، کہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے " الخ ،

اسی طرح امام ابو المظفر اسفرائینی شافعی اپنی کتاب التبصیر (ص۱۱۳) میں امام صاحب کے سارے رسائل کا بالتفصیل ذکر کرتے ہیں ،

امام ابو منصور ماتریدی جو امام الھدیٰ کے لقب سے مشہور ہیں امام ابو حنیفہ اور انکے اصحاب کے عقاید کی تفصیل بڑی وضاحت کے ساتھ عقل و نقل کی روشنی میں بیان کرتے ہیں ، انہوں نے کسی نئے عقیدے کی ایجاد نہیں کی

اور انہی عقاید کا تجزیہ اور تثبیت کی جنکو امام ابو جعفر طحاوی نے اپنے رسالۂ عقیدہ میں بیان کیا ہے ، اس رسالے کے نام سے اس کا مضمون واضح ہے ، ,, بیان عقیدۃ فقہاء الملۃ : ابی حنیفۃ و ابی یوسف و محمد بن الحسن ، رحمہم اللہ ،، ۔ اس رسالے میں حضور مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ مسائل ، صحابۂ کرام اور تابعین کے مسلک وغیرہ بیان کئے گئے ہیں جو اہل سنت کے عقائد سمجھے جاتے ہیں ، معتزلہ کے خلاف امام ابو الحسن اشعری نے اہل سنت کے عقاید کو بالتفصیل بیان کیا، جنکی اشاعت زیادہ تر ایران و ممالک عربیہ میں ہوئی ، اور ماوراء النہر میں امام ابو منصور ماتریدی کی تشریحات عام طور پر مقبول ہوئیں۔

امام اشعری اور امام ماتریدی کے عقاید اصول میں متفق ہیں ، صرف پچاس جزوی مسائل میں بظاہر معنوی اختلاف معلوم ہوتا ہے ، اور یہ اختلاف اسقدر خفیف ہے کہ کسی فساد کا شائبہ نہیں ، اور یہ دونوں کے یہاں موجب فساد نہیں سمجھے جاتے ہیں ، ان مسائل کا تفصیلی جائزہ علامہ کمال الدین احمد البیاضی الحنفی (گیارھویں صدی ہجری کے ایک مشہور عالم) کی اشارات المرام من عبارات الامام (تحقیق یوسف عبدالرزاق ، مطبعہ مصطفی البابی الحلبی مصر) اور علامہ الحسن بن عبدالمحسن المشہور بابی عذبہ کے رسالہ الروضہ البہیہ فیمابین الاشاعرۃ والماتریدیہ (مطبعہ مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد ۔ دکن ۱۳۲۲ھ) میں موجود ہے۔ اور یہ دونوں کتابیں عام طور پر دستیاب ہیں ، اسلئے صرف ایک مثال کی وضاحت پر اکتفا کیا جاتا ہے : ایمان کے اظہار میں استثناء استعمال کیا جائے یا نہیں ، اس باب میں لوگوں کی رائیں مختلف تھیں اہل حدیث اور امام ابوالحسن اشعری کی رائے میں استثناء استعمال کیا جائے ، اور ایمان دار کو کہنا چاہیئے : انا مؤمن ان شاء اللہ (ان شاء اللہ میں مؤمن ہوں)۔ امام ابو حنیفہ اور جمہور اہل سنت کے یہاں استثناء کے ذکر کی ضرورت نہیں، ایک مؤمن کہہ سکتا ہے : انا مؤمن حقاً (میں حقاً اور یقیناً مؤمن ہوں) ۔ تائید میں اللہ

تعالیٰ کا قول : اولئك هم المؤمنون حقا ، (وہ لوگ حقاً ایمان دار ہیں) ہے ، اسی طرح حضرت حارثہ والی حدیث ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حارثہ سے پوچھا ، کیف اصبحت ، (تم نے صبح کسطرح کی). انہوں نے جواب دیا : اصبحت مومنا حقا (میں نے صبح کی حقاً مومن کی حیثیت سے). حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب کو نا پسند نہیں کیا ۔ اھل حدیث اور اشاعرہ کے خیال میں کسی شخص کا ' حقا ، کہنا در حقیقت غیب پر حکم لگانا ہے جو اللہ کے سوا کسی دوسرے کے لئے سزاوار نہیں ، کیونکہ کسی کو معلوم نہیں کہ عنداللہ ایمان کا دعویدار واقع میں مومن ہے ، یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص 'انامومن حقا، کہے اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کفر کی حالت میں مرے ، اسلئے اللہ کے علم کے حلاف دعویٰ کرنا درست نہیں ، پس إن شاءاللہ کی قید ان کے نزدیک مستحسن ہے ،

تاویلات اهل السنة

امام الھدیٰ ابو منصور ماتریدی کی تفسیر میں آیات قرآنی اور آثار نبوی کی روشنی میں فقہی مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے ، اور الفاظ عربیہ نیز لغوی اصطلاحات کے معانی کی تعیین خود قرآن حکیم کے الفاظ اور عربوں کے استعمال کے مطابق عمل میں آئی ہے ، فقہی مسائل میں وہ مسائل بھی آجاتے ہیں جنکا تعلق عقیدہ سے سمجھا جاتا ہے ۔ در حقیقت فرائض واجبات وسنن کی ادائیگی کا دار و مدار ایمان و عقیدے کی درستگی نیز پختگی پر ہے ، اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل اعتقادیہ کو ' فقہ اکبر ، کہا ہے ۔ اس تفسیر سے پیشتر ایسی کوئی تفسیر نہیں ملتی جس میں خاص طور پر احکام شرعیہ کے اسباب و علل کا جایزہ فقیہانہ اور حکیمانہ انداز میں لیا گیا ہو ، سورۂ فاتحہ کی تفسیر قارئین کے سامنے ہے ۔ تفسیر طبری میں ان سارے آثار و روایات کو بیان کردیا گیا ہے جو اس سورہ کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اور مختلف اسناد کے ساتھ مجامیع حدیث میں موجود ہیں ۔ آخر میں اس سورہ کی آیات کی خدائی تقسیم والی حدیث بیان کی گئی ہے ، اس حدیث کا ذکر امام ماتریدی

نے کئی بار کیا ہے، اور بھی ایک مضمون ہے جو دونوں کی تفسیروں میں مشترک ہے،

امام ماتریدی نے اخفاء بسم اللہ کی وجہ حکیمانہ طور پر آثار نبوی کی روشنی میں بیان کی ہے، ساتھ ھی حمد باری تعالیٰ کے ساتھ کتاب الہی کے آغاز کی وجہ بھی بیان کی ہے، یہ مضامین ایسے ھیں جو نہ تفسیر طبری میں ھیں اور نہ تفسیر کشاف میں، یہ واقعہ ہے زمخشری نے اشتقاق لغت، اعراب اور اعجاز القرآن بیان کرنے میں جو محنت کی ہے وہ دوسری تفسیروں میں نہیں۔ ساتھ ھی مختصر طور پر فقہی مذاھب بھی بیان کرتے گئے ھیں اور انہی خصوصیات کی بنا پر انکی تفسیر زندہ جاوید ہے۔ امام ماتریدی نے اشتقاق الفاظ اور لغوی اصطلاحات کے ساتھ زیادہ توجہ فقہی مسائل کی توضیح میں صرف کی ہے اور خاص طور پر حنفی مسلک کی ترجیح کے عقلی و نقلی دلائل پیش کئے ھیں، اور یہ خصوصیت اتنی نمایاں طور پر کسی دوسری تفسیر میں نہیں ملتی۔

تفسیر کے نسخے

پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اس تفسیر کے چند نسخے استامبول اور بانکی پور انڈیا، کی لائبریریوں میں موجود ھیں، سورۂ فاتحہ کی تفسیر اس نسخے کی تصویر پر مبنی ہے جو کتبخانہ کوپریلی میں رقم ٤٧ کے تحت استامبول میں محفوظ ہے اور ساتویں صدی کا لکھا ھوا ہے،

مکتبۂ حمیدیہ (رقم ۳۰) اور مکتبۂ آغا بشیر (رقم ۹)، استانہ (استامبول) کے علاوہ حسب ذیل کتبخانوں میں بھی اسکے نسخے ملتے ھیں:

(۱) نیشنل لائبریری، بانکی پور، رقم ۲۹٤، ساتویں صدی کا لکھا ھوا نسخہ ہے،

(۲) مکتبۂ محمودیہ (تذکرۃالنوادر ص ۱۷)۔

(۳) مکتبۂ الحرم المکی، (ایضا)،

* * * *

آج اکثر یہ سوال کیا جاتا ہے : کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کی اتنی کثیر تعداد ہونے کے باوجود اقوام عالم میں انکی حیثیت ایک نہایت پس ماندہ قوم کی ہے ؟ اور یہ قوم کسی طرح بھی کسی میدان میں نمایاں نہیں ، اسلامی حکومتیں بھی ہیں ، مختلف اسلامی ممالک میں پٹرول اور دوسرے معدنیات کی فراوانی بھی ہے ، بحراطلانتک سے لیکر بحرالکاہل میں انڈونیشیا اور فلپائن کے جزائر تک مسلمانوں کی آبادیاں اور حکومتیں ہیں ، باوجود ان حقایق کے مسلمان حکومتیں ہر طرح مغربی یا اشتراکی اقوام کے زیر بار احسان ہیں ،

جو اب میں نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ کم و بیش اسلام کے نام لیوا، الاماشاء اللہ، آج برائے نام اسلام سے نسبت رکھتے ہیں ، قرآن حکیم کی تعلیمات کو یہ بھلا چکے ہیں ، اور آج مغربی ثقافت کا بھوت ان کے سر پر اسقدر سوار ہے کہ عموماً اسلامی تعلیمات اور اسلامی احکام کو ناقابل عمل اور فرسودہ سمجھتے ہیں ، جسکا نتیجہ ہے کہ ہر طبقے کا مسلمان ، چاہے وہ حکمران اور مالدار ہو ، یا محکوم و نادار ، پرانی تہذیب کا گرویدہ ہو یا نئی تہذیب کا خوگر ، مدارس کا سندیافتہ ہو یا جامعات کا تعلیمیافتہ ، شہری ہو یا دیہاتی. سب کے سب کم و بیش مغربی اقدار کے حامل ، اور اسلامی احکام سے غافل ہیں ان میں حلال و حرام کی تمیز باقی رہی ہے نہ حق و ناحق کی تفریق ، اور جب یہ بنیادی باتیں نہ ہوں تو تبلیغ ، اسلامی تعلیم ، اور ظاہری عبادات بیکار ہو کر رہگئی ہیں ، اصل روح جو اللہ کا خوف ہے اور جسے تقوی کہا گیا ہے نہ ہو تو پھر نام کا مسلمان نہ حرام و منہیات سے پرہیز کرسکتا ہے نہ رشوت ، چوربازاری اور دوسرے ذمائم سے احتراز کرسکتا ہے ، اور ایسے افراد پر مشتمل معاشرے میں نہ انصاف و عدل ہوسکتا ہے نہ نظم و نسق ، سارا شیرازہ انتشار و اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے اور ہر طرف لوٹ کھسوٹ اور رشوت و استحصال کا بازار گرم ہوجاتا ہے ، پھر نہ اخلاق فاضلہ کا وجود ملتا ہے اور نہ ظاہری نماز روزہ ، ظاہری دینداری لوگوں کو رشوت خیانت اور دوسری برائیوں سے بچاسکتی ہے ،

آج اگر ہم میں پھر یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اسلام نام ہے احکام خداوندی کے بجا لانے کا ، اور ان خداوندی احکام میں صرف نماز روزہ اور حج ہی نہیں ہیں، بلکہ فرائض خمسہ کے ساتھ ایثار و رواداری برتنا ، دوسروں کے حقوق کی نگہداشت ، حق تلفی ، تعصب دینی ، رشوت ، چور بازاری ، خیانت و جرائم اور ہر قسم کے استحصال سے بچنا بھی داخل ہیں ، تو نہ صرف یہ کہ ملک کی اقتصادی حالت بہتر ہو جائے اور لوگ آرام اور خوشی کی زندگی بسر کرنے لگیں ، بلکہ ایسے افراد پر مشتمل جو معاشرہ وجود میں آئیگا، وہ باوجود قلیل ہونے کے سارے عالم اور اقوام عالم کا رہنما بن جائیگا ، یہی تفسیر ہے اللہ تعالیٰ کے قول 'لها ما کسبت، وعليها ما اکتسبت کی، ہر نفس کو اس کے اچھے اعمال کا نیک بدلہ ملیگا اور ہر نفس کو اسکے برے اعمال کا برا خمیازہ بھگتنا پڑیگا ،

سورۂ فاتحہ کی تفسیر ، امام الہدی ابو منصور ماتریدی کی تاویلات اہل السنہ سے ماخوذ قارئین کرام کے لئے اردو ترجمہ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے ، اس امید کے ساتھ کہ اللہ جل شانہ، اپنے کلام کی برکت سے امت مسلمہ کو پھر توفیق دے کہ کتاب الہی کے احکام کو اپنا لائحۂ عمل بنائیں ، اور اسلام کے ان قوانین پر عمل کرنے لگیں جنکو پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چودہ صدی پیشتر دنیا کے سامنے پیش کیا اور جن کو عمل میں لا کر عرب کے گڈریے مسند حکومت کے مالک اور اقوام عالم کے سلطان بن گئے ،

وباللہ التوفیق ، واللہ اعلم و ہو خیر رفیق ،

کمترین

محمد صغیر حسن معصومی

ڈائرکٹر

ادارۂ تحقیقات اسلامی،

اسلام آباد

اگست ۱۹۷۱ ع

جمادی الثانی ۱۳۹۱ ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

تاویلات اهل السنہ

یا

تفسیر ابی منصور ما تریدی

(تصویر نسخہ کوپریلی رقم ٤٧ ،

الصفحہ ١)

سورة فاتحة الكتاب

قوله عزوجل الحمد لله احتمل ان يكون جل ثناؤه حمد نفسه ليعلم الخلق استحقاقه الحمد بذاته فيحمدوه ، فان قيل كيف يجوز ان يحمد نفسه ، و مثله فى الخلق غير محمود ، قيل له : لو جهين ، احدهما انه استحق الحمد بذاته لا بأحد ليكون فى ذلك تعريف الخلق لما يزلفهم لديه بما اثنى على نفسه ليثنوا عليه ، وغيره انما يكون

سورۂ فاتحہ کی تفسیر

اللہ عزوجل کے قول ''الحمدللہ'' کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ بزرگ و برتر نے خود اپنی تعریف اس لئے کی ہے کہ اپنی مخلوق کو یہ سکھائے کہ اللہ جل ثناؤہ اپنی ذات سے حمد کا مستحق ہے لوگوں پر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد میں مشغول ہو جائیں۔

اگر کسی کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ اللہ تعالی کا اپنی تعریف کرنا کیونکر جائز ہے جب کہ مخلوقات میں کسی کا اپنی تعریف کرنا پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔

جواب میں دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں:
پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کسی کے توسط کے بغیر بذاتہ حمد کا مستحق ہے اپنی

ذلك له به جل وعز فعليه توجيه
الحمد اليه لا الى نفسه ، اذ نفسه
لايستوجبه بهابل بالله تعالى.

و الثانى ان الله تعالى حقيق
لذلك اذ لاعيب يمسه ولا آفة
تحل به فيدخل نقصانا فى ذلك ولا
هو خاص بشئ ، والعبد لا يخلوعن
عيوب تمسه و آفات تحل به ، ويمدح
بالائتمار ويذم بتركه و فى ذلك
يمكن النقصان و حق لمثله الفزع
الى الله والتضرع اليه ليتغمده
برحمته و يتجاوز عن صنيعه. وعلى
ذلك معنى التكبير نحمد به ربنا
ولا نحمد غيره ، اذ ليس للعبد بمعنى
يستقيم بكبره اذهم جميعا اكفاء
من طريق المحنة والخلقى وما

حمد کے بیان کرنے میں اللہ تعالی اپنے پیدا
کردہ لوگوں کو ایسے نکتے سے متعارف کرتا
ھے جو انہیں اپنے پروردگار سے قریب کر دے
اسطرح کہ اس نے اپنی ثنا کی تاکہ ساری
خلقت اس کی ثنا کرے ، اور باری تعالی کے
سوا دوسرے کی تعریف اللہ عزوجل ھی کے
واسطے سے ھوسکتی ھے ، تو غیر حمد کا
مستوجب اپنے کو نہیں اللہ ھی کو قرار
دے سکتا ھے۔ کیونکہ وہ اسکا مستحق بذاتہ
نہیں بلکہ اللہ تعالی کی وساطت سے ھے۔

دوسری وجہ اپنی حمد کرنیکی یہ ھے کہ
اللہ تعالی حمد کا مستحق ھے کیونکہ اس میں نہ
کوئی عیب پایا جاتا ھے نہ اس پر کوئی
آفت نازل ھو سکتی ھے ، تو اس میں نہ کوئی
کمی واقع ھوسکتی ھے نہ یہ حمد کسی شئے
کے ساتھ خاص ھے۔ (اس کے برخلاف) بندہ
عیوب سے خالی نہیں اور ناگہانی آفتونکا
نزول اس پر ھوتا رھتا ھے ، حکم بجا لانے پر
حمد کا مستحق ھوتا ھے اور کسی حکم
کے چھوڑنے پر ذم کا مستحق ھوتا ھے ، (نیز)
اسکی مدح میں کمی ممکن ھے ، تو ایسے
بندے کے لئے لائق ھے کہ اللہ تعالی کی
طرف خشوع و خضوع کے ساتھ متوجہ ھوجائے

ادرك أحد منهم من فضيلة" او رفعة" فبالله ادركه لابنفسه ، فعليه تنزيه الرب والفزع اليه بالشكر لاباالتكبر على امثاله، والله عن هذا الوصف متعال.

و يحتمل ان يكون قوله الحمد لله على اضمار الامر : اى قولوا الحمد لله ، لان الحمد يضاف الى الله فلابد من ان يكون له علينا، فأمر بالحمد لذلك.

ثم يخرج ذلك على وجهين: احدهما ماروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال: الحمد لله اى الشكر لله بما صنع الى خلقه فيخرج تاويل، لانه على هذا الترتيب على الامر بتوجيه الشكر اليه، وذلك يتضمن الامر ايضا بكل الممكن من الطاعة"

اللہ تعالی اپنی رحمت میں اسے چھپالیگا اور اسکی کارستانی سے درگزر کرے گا۔

اسی طرح تکبیر کا معنی (واضح ہو جاتا ہے) کہ ہم اپنے پروردگار کی تعریف اس کی بڑائی کے ساتھ کرتے ہیں ، دوسرے کی تعریف نہیں کرتے ۔کہ بندے کے لئے اسکی بڑائی کا مفہوم درست نہیں ، کیونکہ سب بندے محبت و خلقت کے لحاظ سے برابر ہیں۔ ان میں سے کوئی فضیلت و رفعت حاصل کرتا ہے تو اپنی طاقت سے نہیں بلکہ اللہ تعالی کے (فضل و کرم) سے حاصل کرتا ہے۔

لہذا بندہ پر واجب ہے کہ اپنے پروردگار کو ناشایستہ اوصاف سے منزہ اور پاک رکھے اور شکر کے ساتھ اس کے آگے جزع وفزع کرے اپنے جیسے لوگوں پر بڑائی نہ چاہے ، اللہ تعالی اس وصف سے بالاتر اور بے نیاز ہے ،

یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالی کا قول الحمد لله صیغۂ امر کے اضمار کی تقدیر پر قولوا کامفعول ہے (یعنی اے لوگو! کہو ساری تعریفیں اللہ ہی کو سزا وار ہیں) چونکہ حمد کا سزاوار اللہ ہے اسلئے ہمارا فرض ہے کہ اس کی تعریف کریں ، تو اسی لئے اللہ تعالی نے حمد کا امر فرمایا ۔

علی ماروی عن النبی علیه السلام انه
صلی حتی تورمت قدماه، فقیل له ألیس
قد غفرالله لك ماتقدم من ذنبك وما
تأخر، قال أفلا اکون عبدا شکورا؟
فصیر انواع الطاعات شکرا له، فمن
أطاع الله تعالی فقد شکرله، فیخرج
تاویل الایه علی هذا ،

والوجه الثانی انه یخرج مخرج
الثناء علی الله عزوجل والمدح له
والوصف بما یستحقه، والتنزیه عما
لا یلیق به من توجیه التغییر الیه
وقطع الشرکه عنه فی الانعام
و الافضال علی عباده ،

وعلی ذلك ماروی عن رسول الله
صلی الله علیه وسلم ان الله عزوجل
یقول قسمت الصلوة بینی وبین
عبدی نصفین ، فاذا قال العبد

پھر اس کی دو طرح سے تخریج کی گئی ہے
ایک وہ جو حضرت ابن عباس سے روایت کی
گئی ہے انہوں نے کہا : الحمد للہ کا مطلب
ہے کہ شکر اللہ ہی کو سزاوار ہے کہ
اس نے اپنی مخلوق کے ساتھ (سارے احسانات)
کیئے ۔ تاویل ظاہر ہے کہ اس ترتیب کی بنا
پر یہ امر لازم ہے کہ شکر کو اللہ کی
طرف منسوب کریں ، یہ امر اس بات کو۔
بھی شامل ہے کہ ہر ممکن طاعت کی
بجاآوری کے ساتھ (شکر ادا کریں) چنانچہ
پیغمبر علیہ السلام کے متعلق روایت ہے کہ
آپ اس قدر نمازیں پڑھتے کہ آپ کے پانوں
متورم ہو جاتے ۔ کسی نے آپ سے عرض
کیا کہ اللہ تعالی نے آپ کے اگلے اور پچھلے
سارے گناہوں کو بخش دیا ہے پھر کیوں اتنی
تکلیف اٹھاتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کیا میں
شکرگزار بندہ نہ بنوں ؟ غرض آپ نے طاعت
کی تمام اقسام کو اللہ کے شکر کا طریقہ قرار
دیا تو جس نے اللہ تعالی کی اطاعت کی اس
نے اللہ تعالی کا شکریہ ادا کیا ، اس طرح
اس آیت کی تاویل ظاہر ہے ،

دوسری وجہ یہ ہے کہ الحمد للہ اس امر
کے قائم مقام ہے کہ ساری ثناء اللہ کے
لئے ہے اور ساری مدح اسی کے لئے ہے ۔ اور

الحمد للہ رب العالمین، قال اللہ تعالی حمدنی عبدی، فجعل الحمد هذا الحرف وصیره منه ثناءا لوجهین:

احدهما انه نسب الربوبیة الیه فی جمیع العالم و قطعها عن غیره،

والثانی انه سمی ذلك صلاة والصلاة اسم للثناء والدعاء وذلك خلاف الذم و نقیضه، و فی الوصف بالبراءة من الذم مدح وثناء بغایة المدح و الثناء، ولذلك یفرق القول بین المدح والشکر اذا امرنا بالشکر للناس بماجاء عن رسول اللہ علیه السلام ان من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ، صیره بمعنی المجازاة. والحمد بمعنی الوصف بما هو اهله، فلم یستحب الحمد الا للہ، و باللہ التوفیق،

ہر اس وصف کے ساتھ جسکا وہ مستحق ہے متصف ہے، اور ہر نا زیبا چیز سے پاک و منزہ ہے، کسی قسم کی تبدیلی اس کے لائق نہیں اور اپنے بندوں پر انعام و اکرام کرنے میں کسی کو اپنا ساجھی اور شریک نہیں بناتا۔

اسی طرح کی روایت حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی گئی ہے کہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کردیا ہے چنانچہ جب بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو اللہ تعالی فرماتا ہے میرے بندے نے میری تعریف کی۔ پس اللہ تعالی نے اس حرف کو حمد قرار دیا اور اس کو اپنے بندے کی طرف سے ثناء بنایا، جس میں دو نکتے ہیں:

ایک نکتہ یہ کہ سارے عالم کی پرورش کرنے کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور اپنے ماسوا سے اس کی نفی کر دی،

دوسرا نکتہ یہ کہ اس حمد کو اللہ تعالی نے صلاۃ سے تعبیر کیا، صلاۃ نام ہے ثناء اور دعاء کا، جو ذم کی ضد اور نقیض ہے، برائی سے بری گردانے کو مدح و ثنا بلکہ غایت مدح و ثنا کہا ہے، چنانچہ مدح و شکر کے لئے الگ الگ الفاظ ہیں۔ ہم لوگوں

وقوله رب العالمين روى عن ابن
عباس رضی‌الله عنه انه قال سيد
العالمين ، والعالم کل من دب على
وجه الارض . وقد يتوجه الرب الى
الربوبية لا الى السودد ، اذ يستقيم
القول برب كل شئی من بنی آدم وغيره
نحو رب السموات والارضين و رب
العرش ونحوه ، وغير مستقيم القول
بسيد السموات و نحوه ، و قد يتوجه
اسم الرب الى المالك ، إذ كل من
ينسب اليه الملك يسمى انه مالكه ،
ولايسمى انه سيد الا فی بنی آدم
خاصة ، واسم الرب يجمع ذلك
كله ، لذلك كان التوجيه الى
(الصفحه) المالك اقرب ، و ان
احتمل المروی عن ابن عباس رضی
الله عنه اذ هو فی الحقيقة سيد من
ذكر و ربهم ، والله الموفق ،

کو شکر ادا کرنے کا حکم دیتے ہیں کہ
پیغمبر علیہ السلام سے روایت ہے کہ جو
لوگوں کا شکر ادا نہیں کرتا وہ اللہ کا شکر
نہیں ادا کرتا، اللہ تعالیٰ نے اسکو جزاء
دینے کے معنی میں وضع کیا ہے، **الحمد** کا
مفہوم اس چیز کے ساتھ متصف ہونا ہے
جسکا وہ مستحق ہے ، تو حمد اللہ تعالی ہی
کے لئے سزاوار اور مستحسن ہے، وباللہ التوفیق،
اللہ تعالی کے قول رب العالمین ، کے معنی کی
وضاحت کے متعلق حضرت ابن عباس سے روایت
ہے کہ انہوں نے کہا ، اسکا مفہوم سید
العالمین، (سارے جہاں کا سردار) ہے اور عالم
ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو روئے
زمین پر رینگتا ہے ،

رب ، پروردگار ، کی توجیہ ربوبیت سے کی
جاتی ہے، سرداری سے نہیں، کیونکہ بنی
آدم اور غیر بنی آدم میں سے ہر شی کے رب
کیلئے یہ قول درست ہے، مثلاً آسمانوں اور
زمینوں کا رب ، عرش کا رب ، وغیرہ ، اور
سید السموات وغیرہ کہنا صحیح نہیں ،

اسم رب کی توجیہ مالک سے بھی کی جاتی
ہے، کیونکہ جسکی طرف ملک کی نسبت کی
جاتی ہے اس کو مالک کہتے ہیں ، اور سید
(مسلسل)

مراسلات

محترم ، السلام علیکم !

'فکر و نظر' بابت مئی ۱۹۷۱ء میں "الباھلی" والے مضمون میں کاتب سے بہت سی غلطیاں رہ ہو گئیں ہیں جو پروف پڑھتے وقت نظر میں نہیں آئیں۔ جیسے :

- الباھلیؒ کو صرف باھلی لکھا گیا۔ خیال رہے یہ مضمون عربی ادب سے متعلق تھا اس زبان کی چند چیزیں اگر اختیار کی گئیں تو اس میں ہرج نہیں تھا۔
- پہلے صفحے پر پہلے فٹ نوٹ میں درج کردہ کتابوں کی جائے طباعت وسن طباعت اور صفحات (BIBLIOGRAPHICAL CITATIONS) نہیں دیئے گئے جو انتہائی ضروری تھے۔ ان میں سے چند کتابوں کے حوالے بعد میں بھی آ رہے تھے، جیسے الخصائص لابن جنی، فحولۃ الشعراء للأصمعی اور جمہرۃ اشعار العرب للقرشی۔ دوسری جگہ ان کا حوالہ دیا گیا ہے تو ان کے ساتھ مقام وسن طباعت میں نے نہیں دیا چنانچہ کاتب نے بھی اسی طرح رہنے دیا۔ میں نے تو اس لئے نہیں دیا کہ پہلے دے دیا تھا۔
- نوٹ نمبر ۲، ۳ جو اپنی طرف سے بڑھائے گئے ہیں ان کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ اس لئے کہ قارئین جو اس مضمون سے متعلق ہوتے ہیں وہ ان دونوں اصطلاحوں کا مطلب جانتے ہیں۔ نوٹ نمبر ۲ میں یہ بات کہ "اور جانور پالا کرتے تھے" زائد ہے۔
- ص ۲۰۸ پر ... شعراء الجاھلیۃ المتقدمین اس کا حوالہ نہیں دیا گیا۔ اسی صفحہ پر [illegible] [illegible] الذین نشأوا ... الشعر [illegible] [illegible]

بھی میں نے دیا تھا مگر کتابت سے رہ گیا۔ ص ۸۱۹ پر النجاشی نے "ال" قلم زد کر دیا گیا ہے۔

• ص ۸۲۰ پر ہے قد خیر یعنی غیر شد کے ساتھ ہے۔ اسی صفحہ پر نوٹ نمبر ۱ میں "ولاً" ہے اس کے لا کے اوپر ہمزہ بے معنی ہے۔

• ص ۸۲۱ پر ابن أحمر کے ایک مصرعے کو صلب مضمون سے ہٹا کر الگ نئی لائن میں لکھنا چاہیئے تھا۔ مصرع ہے:

بتيهاء قفر والمطی کأنّها

"کی مختلف روایات"، تب مناسب تھا۔ ایسے ہی دوسری روایت بھی۔ ص ۸۲۱ میں التذکار الجامع للآثار (خطی) کے بعد" صیغہ مصورات سے لے کر ورق ۵۶" تک خط نسخ میں تحریر ہونی چاہیئے تھی۔ اس لئے کہ آپ نے اوپر یہی انداز اختیار کیا تھا۔

• ص ۸۲۲ س ۸ میں "بن" نہیں "ابن" ہونا چاہیئے تھا اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ "بن" نئی سطر سے شروع ہو تو وہ "ابن" لکھنا چاہیئے۔

• ص ۸۲۳ میں اوپر ہی "جناب حمد الجاسر" ہیں صمد الجاسر نہیں یہ العرب رسالے کے مشہور و معروف ایڈیٹر ہیں۔

• ص ۸۲۳ ہی میں (نمبر ۵)......" یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے بہت سے الفاظ قرآنِ کریم میں آئے ہیں، جن کا وجود اس سے قبل عربی زبان میں نہیں ملتا۔" اس میں یہ حصہ کہ "اس کے بہت سے الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں"۔ ذرا غور فرمایئے کیا عجیب و غریب مفہوم پیدا کر رہا ہے۔ میرے کلمات (قرآن کی زبان کو کئی اچھوتے اور نئے الفاظ عطا کئے، جن کا وجود اس سے پہلے عربی زبان میں نہیں ملتا) میں "قرآن کی زبان" جس سے میری مراد "عربی" تھی، واقعی ذرا گنجلک تھا۔ مگر آپ "قرآن کی زبان" کے بعد "یعنی عربی" دو کلمات بڑھا دیتے تو مفہوم واضح ہو جاتا یا مجھ ہی سے ایک خط کے ذریعے پوچھ لیا جاتا۔ مگر موجودہ کلمات نے تو مفہوم اور زیادہ پیچیدہ بنا دیا ہے اور پھر اصل سے بہت ہٹ گیا ہے۔

•۔ ص ۸۲۶ ہی میں آگے ایک جگہ آتا ہے ؛" ایک جگہ ابن اُحمر کے نام سے دیئے گئے اشعار دوسری جگہ ابن احمر الباھلی کے تحت ...... الخ" یہ ایک جگہ ابن اُحمر کو نئے پیرے سے شروع کرنا تھا۔ اس لئے کہ اس حصہ میں اوپر سے الگ ایک بات کہی جا رہی ہے۔

•۔ ص ۸۲۵ پر الأمدی کے دو حوالے ہی حذف کر دیئے گئے ہیں۔

•۔ مندرجہ بالا ۸۲۶ صفحہ پر سطر نمبر ۱ میں" بارے" کے بعد" میں" رہ گیا ہے۔

•۔ اور پھر ظلم یہ ڈھایا گیا ہے کہ SUB HEADINGS کو یک قلم اڑا دیا گیا ہے۔

مکرمی! آپ نے اندازہ لگایا ہوگا مضمون کس قدر ہلکا ہو گیا ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ معیار سے گر گیا ہے اور ساتھ ہی اس نے رسالے کے معیار کو بھی گرا دیا ہے۔ یہ تو ابھی وہ نقائص ہیں میں نے سرسری مطالعہ کے بعد دیکھے ہیں اگر اصل سے مقابلہ کیا جائے تو پتہ نہیں کیا کیا ظاہر کھلیں۔

احمد خان۔ ایم اے

۱/۷۷ ایوان قائداعظم۔ جامعہ کراچی۔

(فاضل مراسلہ نگار کا زیرِ تبصرہ مضمون شکستہ تھا، اکثر نقاط غائب تھے۔ کاتب اور پروف ریڈر کے اُوپر یہ چھوڑ دینا مناسب نہیں کہ وہ حوالہ جات خود درے لیں گے۔ ان کا کام تو اصل سے مطابقت ہے۔ مراسلہ نگار کا فرض تھا کہ مضمون لکھنے کے بعد نظرِ ثانی کر لیتے۔ خود اس خط میں کئی تحریری غلطیاں موجود تھیں۔ اس کے علاوہ کنیت میں ابن کا الف برقرار رہتا ہے جیسے ابن عمر وغیرہ۔ لیکن اگر عمر بن عبدالعزیز لکھا جائے تو گرانا لازم ہے۔ (ادارہ)

انتقاد

المنقذ من الضلال تالیف امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی۔
تعلیق و تصحیح ڈاکٹر رشید احمد جالندھری۔ صفحات ۸۳۔ ناشر محکمہ اوقاف، حکومت پنجاب، لاہور۔ قیمت ساڑھے تین روپے۔

امام غزالی کی یہ چھوٹی سی کتاب نہایت اہم اور بیش قیمت ہے، مدرسہ نظامیہ نیشا پور اور مدرسہ نظامیہ بغداد میں سالہا سال تک درس دینے کے بعد علوم ظاہری کے درس و تدریس سے ان کا دل اچاٹ ہو گیا، اور دو سال تک مختلف ممالک میں تلاشِ حق میں گھومتے رہے، ایک عرصہ تک صحرا نوردی کے بعد کچھ سکون قلب حاصل ہوا، تو اپنے وطن طوس لوٹ آئے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے اپنی قلبی بے چینی اور اضطراب کا ذکر کیا ہے، ایک مدت تک اِدھر اُدھر گھومنے کے بعد زندگی کے مسائل کا حل تصوف اور راہ سلوک میں ملنے کا مختصر بیان کیا ہے۔

امام غزالی علم الکلام، فلسفہ اور مختلف تعلیمی مذاہب مثلاً باطنیہ، خوارج، امامیہ وغیرہ کے اصول و قواعد کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان علوم سے حقائق کا انکشاف نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کے ذریعہ ہم یقین و اذعان حاصل کر سکتے ہیں، البتہ تصوف اور صوفیوں کا طریقہ ایسا عملی طریقہ ہے کہ ریاضت کے بعد کشف و وجدان سے یقینی طور پر مسائل کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے، اور شریعت و طریقت کے رموز و اسرار اس راہ کے چلنے والوں پر واضح ہو جاتے ہیں، اور احادیثِ نبویؐ نیز قرآن حکیم کی تعلیمات کے مطابق عمل کرنے میں فلاح دارین اور نجات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

یہ کتاب بارہا مصر سے شائع ہو چکی ہے، اور اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ مصری نسخہ اچھے کاغذ پر چھپا ہُوا نہ تھا، اس لئے اہل علم کو دِقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری، مشیرِ تعلیم، محکمہ اوقاف پنجاب لاہور نے مسلمانوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ اس کتاب کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ نہایت خوب صورت ٹائپ میں سفید کاغذ پر چھاپنے کا اہتمام کیا، کتاب کے آخر میں قرآن پاک کی آیتوں اور احادیث کی نشان دہی پوری طرح کر دی گئی ہے، مصادر و مراجع کی فہرست کے ساتھ مختصر سا غلطنامہ بھی شامل ہے، طباعت دیدہ زیب ہے، اور محکمہ اوقاف کی یہ خدمت قابل ستائش ہے۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

الانصاف فی بیان سبب الاختلاف | تالیف شاہ ولی اللہ دہلوی۔

زیر اہتمام محکمہ اوقاف، حکومت پنجاب، لاہور، صفحات ۸۷، قیمت پانچ روپے۔

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری صاحب جب سے محکمہ اوقاف کے مشیرِ تعلیم ہوئے ہیں، محکمہ اوقاف مفید خدمات انجام دینے کی طرف مائل ہے، پنجاب کے محکمہ اوقاف کی تشکیل، حکومت کے ایما سے، اوّلین چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف، مسٹر ابوالحسن قریشی صاحب نے کی، انہیں کے زیرِ اہتمام ائمہ مساجد کی تربیت کے لئے اکیڈمی علوم اسلامیہ کوئٹہ میں قائم کی گئی؛ قریشی صاحب بڑے عزائم کے مالک تھے، اور بڑے تزک و احتشام سے ایک اسلامی یونیورسٹی قائم کرنے کا منصوبہ بنا چکے تھے، افسوس کہ ان کے جانشین کی نظر میں یہ بلند و اعلیٰ منصوبہ روئے زمین پر جامعہ اسلامیہ کے نام سے جامعہ عباسیہ بہاول پور کی عمارت میں ظہور پذیر ہُوا، اور ایک عامیانہ جامعہ اسلامیہ کا روپ اختیار کر گیا، محکمہ اوقاف کی دولت جو درحقیقت غربا و مساکین، اسلامی امور اور اسلامی علوم نیز طلباء علوم اسلامیہ کے لئے وقف کی گئی تھی، طرح طرح سے نامسعود کاموں میں صرف ہوتی رہی۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے اور موجودہ حکومتوں کی نیک نیتی کا صدقہ کہ بروقت یہ محکمہ

کچھ قابل قدر خدمات انجام دینے لگا ہے، لاہور کی شاہی مسجد کی بوسیدہ عمارتوں میں نئی روح پھونک چکی ہے، ان کو ایک اچھی لائبریری اور علماء اکیڈیمی کا ملجا و ماوی بنا دیا ہے، اور اب ان عمارتوں میں ہمارے نوجوان اہل علم کی مساعی کی بدولت قال اللہ و قال الرسولؐ کی آواز صدیوں بعد پھر گونجنے لگی ہے، فالحمدللہ ثم الحمدللہ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی ہند و پاک کے وہ مایۂ ناز فرزند ہیں جنہوں نے علمی کوششوں سے امتِ مسلمہ کی رہنمائی کا بیڑا اٹھایا، اپنی قلمی طاقت سے شاہانِ دہلی کے تخت و تاج کو مرہٹہ اور دوسرے غیر مسلم فرمان رواؤں کے ہاتھوں میں جانے سے اس طرح بچانے کی کوشش کی کہ حافظ رحمت خان روہیلہ وغیرہ مسلمان سرداروں کو آمادہ کیا کہ وہ مرحوم احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے کی دعوت دیں، اس طرح پانی پت کی تیسری لڑائی میں سلطنت مغلیہ کا چراغ گل ہونے سے مزید کچھ عرصہ کے لئے بچ گیا۔

شاہ صاحب نے اقتصادی مسائل کا تجزیہ اپنی سب سے اہم کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں کیا ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اور اس میں احکام شرعیہ اور عقائد و عباداتِ شرعیہ کے رموز و اسرار بیان کئے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس کتاب کے بعض مضامین کی، کچھ اجمال و تفصیل کے ساتھ، الگ الگ چھوٹے چھوٹے رسائل میں وضاحت کرنی چاہی ہے تاکہ ان کی اشاعت بسہولت جلد سے جلد ہو سکے۔ ظاہر ہے ضخیم کتابوں کی طرف لوگ دیر سے متوجہ ہوتے ہیں، اور چھوٹے چھوٹے رسائل کو بسرعت تمام ابتداء سے انتہاء تک پڑھ جاتے ہیں۔

الانصاف اسی طرح کا ایک رسالہ ہے جس میں شاہ صاحب نے فقہی مذاہب اور اُمت کے مختلف فرقوں میں اختلاف آراء کے اسباب و اغراض کی تشریح کی ہے، اس رسالے کے لکھنے کا مقصد یہ ہے کہ لوگ صحیح طور پر اسلام کی تعلیمات کو قرآن اور احادیث کی روشنی میں حاصل کریں۔ سلف صالحین کی کتابوں کو بغور پڑھیں اور اپنے زمانے کے اسلامی طریقے پر صحیح طور سے چلنے کی کوشش کریں، آج کل ہمارے یہاں دو طرح کے لوگ نظر آتے ہیں، ایک وہ لوگ جو مذہبی امور سے بیگانہ رہ کر دنیوی کاروبار میں لگے ہوئے ہیں،

جن کو کوئی خبر نہیں کہ حلال کیا ہے اور حرام کیا، ظاہر ہے ایسے لوگ نام کو مسلمان کہلاتے ہیں، مگر درحقیقت عمل میں اسلام سے بیگانہ ہیں۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو مذہبی امور میں غلو سے کام لیتے ہیں، اور اپنے باپ دادا کے مسلک پر سختی سے کاربند ہوتے ہیں اور دوسروں کے مختلف طرح کے اعمال کو بالکل برداشت نہیں کرتے اور ان میں ذرہ بھر بھی روا داری نہیں، یہ لوگ بھی حق پر نہیں کہ دینی سمجھ سے کام نہیں لیتے، اور اندھی تقلید کے مرتکب ہیں۔

پھر یہ عجیب بات ہے کہ مسلمانوں کا ہر فرقہ اپنے اسلاف کے طریقے پر کاربند ہونے میں غلو سے کام لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہی حق پر ہے، اور دوسرے سارے لوگ غلط راستے پر ہیں، ایسے لوگ اپنی اپنی مسجدوں کے سوا دوسری مسجدوں میں جانا تک گوارا نہیں کرتے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کو بالکل بھلا دیتے ہیں کہ فرقہ بندی کے لئے اپنی مسجد کو مسجد ضرار نہ بنالو، نعوذ باللہ من ذلک۔

اللہ تعالےٰ مسلمانوں کے سارے فرقوں کے بھائیوں کو توفیق عطا کرے کہ قرآنی حکم واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا، اللہ کی رسی کو اکٹھے ہو کر مضبوطی کے ساتھ پکڑو، اور ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جاؤ، پر عمل پیرا ہو جائیں، اور دین و دنیا دونوں جگہوں میں فلاح و کامرانی کے مستحق بنیں۔

(محمد مغیر حسن معصومی)

ہمدردِ صحت تقریباً اتالیس سال سے ادارہ صحت و تحقیقاتِ طبیہ کا یہ خوبصورت مجلّہ حکیم محمد سعید صاحب کی نگرانی میں طب و صحت کی اپنی بساط کے مطابق خدمت کر رہا ہے۔ پاکستان سے اس وقت جتنے طبی رسائل شائع ہو رہے ہیں ان میں اس کو یقیناً انفرادیت حاصل ہے۔ طبی رسائل کے قدیم طرز کے خلاف اس میں طب و ادب کا امتزاج نہایت خوبصورت پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ صحت کے موضوع پر، عام فہم زبان میں نہایت بیش قیمت مقالے اور تحقیقی و فکری مضامین بھی شائع کئے جاتے ہیں۔

جو طبِ اسلامی پر صدیوں سے چھائے ہوئے فکری جمود کو توڑتے ہیں۔ اور اربابِ بصیرت کو تحقیق اور چھان بین کی دعوت دیتے ہیں۔

اس وقت ہمارے پیشِ نظر جولائی ۱۹۷۱ء کی جلد ۳۹ کا ساتواں شمارہ ہے۔ جس میں حفظ ماتقدم یا علاج ، معدے کو صاف رکھئے ، بواسیر ، انسانی اعضاء کی پیوندکاری، اور جڑی بوٹی ایک انمول خزانہ ، جیسے اہم موضوعات شامل ہیں۔

جڑی بوٹیوں کا مضمون فکر انگیز ہے۔ طبِ اسلامی میں ابتداء سے جڑی بوٹیوں (عقاقیر) کو اہمیت دی گئی ہے۔ جن کو ہمارے اطباءِ عصر نے محض مغربی طریقِ علاج کے زیرِ اثر بھلا چھوڑا ہے۔ لہٰذا ہمارے ملک کو خود کفیل ہونے کے لئے چین کی طبی کوششوں سے استفادہ کرنا ضروری ہے۔ تاکہ طبِ مشرق سستا ہو سکے اور مہنگی طبِ مغرب سے ہمارے عوام کو نجات مل جائے۔

ہم جناب حکیم محمد سعید کو ایسے مضامین کی اشاعت پر مبارکباد پیش کرتے ہیں ، اور دیسی ہسپتالوں کے قیام کی پُرزور تائید کرتے ہیں۔

(انوار صولت)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
(انگریزی) Islamic Methodolog in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
(انگریزی) Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از پروفیسر جارج این آبے	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
(انگریزی) Alexander Against Galen on Motion از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
(انگریزی) Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
(انگریزی) The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
(انگریزی) Proceedings of the International Islamic Conference ایڈٹ ڈاکٹر ایم ۔ اے خان	-	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن		

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگلش) از کے این احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلش) از قمرالدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

ایران کے عائلی قوانین از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی — Family Laws of Iran

Regd. No. P. 14 **September, 1971**

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہرسال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۲ شلنگ ۵ پونڈ اسٹرلنگ	-/۵ روپے ۱۴ شلنگ ۱/۵۰ اسٹرلنگ
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماھنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۱۴ شلنگ ۲ پونڈ اسٹرلنگ	۶۰/۰ پیسے ۱ شلنگ ۶ پینس ۲۰/۰ اسٹرلنگ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے ہی کتابی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹیڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پزیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
ایک ہزار سے اوپر ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کے بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں
ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن ۔ مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد (پاکستان)

شمارہ — ۴	شعبان المعظم ۱۳۹۱ھ ○ اکتوبر ۱۹۷۱ء	جلد — ۹

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

نظرات

پاکستان میں دستور کا مسئلہ گزشتہ ۲۳ سال سے حل طلب ہے۔

صدرِ پاکستان آغا جنرل محمد یحییٰ خان نے اپنے حالیہ بیان میں پاکستان کے آئندہ دستور کے متعلق جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے، یہ توقع کرنا بیجا نہ ہوگا کہ ہمارا ملک عنقریب دستوری بحران سے ہمیشہ کے لئے نجات حاصل کرے گا۔ صدر پاکستان کا بیان ملک کے دستوری مسائل سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے امید و بیم کی موجودہ فضا میں خوشی کا پیغام ہے۔

کسی بھی ملک کے لئے جتنا اہم یہ سوال ہے کہ اس کا اپنا دستور ہونا چاہیئے اس سے کہیں زیادہ اہم یہ سوال ہے کہ دستور کیسا ہونا چاہیئے۔ یہ امر موجب اطمینان ہے کہ جناب صدر نے ایک سے زائد بار اس بات کی وضاحت فرمادی ہے اور ان حدود کا تعین کر دیا ہے جن کے دائرے میں رہ کر دستور سازی کا کام سرانجام دینا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ پروگرام کے مطابق دستور سازی کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچے اور ملک ایک ایسے دستور کی برکتوں سے بہرہ ور ہو جس میں سب کے لئے امن و سلامتی، عدل و انصاف اور تعمیر و ترقی کے یکساں مواقع میسّر ہوں اور بحیثیت مجموعی پاکستانی عوام اقوام عالم کی صف میں ایک باعزت اور باوقار مقام حاصل کرکے نہ صرف اپنی اصلاح کرسکیں بلکہ دنیا کی رہنمائی کا وہ فرض بھی پورا کرسکیں جو ملّتِ اسلامیہ کو پروردگارِ عالم نے تفویض کیا تھا۔ کنتم خیر امةٍ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنھون عن المنکر۔ دستور کی تکمیل اور نفاذ کے بعد اللہ کی ذات سے پوری امید ہے کہ پاکستان اپنے اندرونی اور بیرونی مسائل سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہوکر استحکام اور تعمیر و ترقی کے ایک نئے دَور میں داخل ہوجائے گا

علامہ جاراللہ الزمخشری

محمد مجیب الرحمٰن

(۲)

"علامہ جار اللہ الزمخشری" کی پہلی قسط "فکر و نظر" کے گزشتہ شمارے بابتہ ماہ ستمبر میں شائع ہو چکی ہے۔ جس کی آخری سطروں میں علامہ کی علمی خدمات اور تصانیف کا ذکر کیا گیا تھا۔ مندرجہ ذیل سطور گزشتہ سے پیوستہ ہیں تسلسل کے لئے پہلی قسط پیش نظر رکھی جائے

علاوہ ازیں زمخشری کی مندرجہ ذیل کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۱۔ المحاجات ومتمم سہام اسباب الحاجات بالمسائل النحویہ۔

۲۔ ربیع الابرار ونصوص الاخبار فی الاداب والمحاضرات۔

۳۔ الکلم النوابغ فی المواعظ۔

۴۔ اطواق الذھب فی المواعظ۔ (EDITED & TRANSLATED BY BASHIER DE-MEYUARD, PARIS. 1876)

۵۔ کتاب المقامات او النصائح الکبار فی المواعظ مع شرحہ۔

۶۔ ضالۃ الناشد۔

۷۔ عقل الکل۔

۸۔ الانموذج فی علم العربیۃ۔

۹۔ نزھۃ المستأنس۔

۱۰۔ رؤوس المسائل الفقہیہ۔

۱۱۔ البدور السافرۃ فی الامثال السائرۃ۔

۱۲- معجم الحدود - ۱۳- صميم العربية -

۱۴- شقائق النعمان فی حقائق النعمان فی مناقب امام ابی حنیفۃ -

۱۵- القسطاس فی العروض - ۱۶- جواهر اللغۃ -

۱۷- المنهاج فی الاصول - ۱۸- دیوان الرسائل و دیوان الشعر -

۱۹- کتاب الاجناس - ۲۰- کتاب الاسماء فی اللغۃ -

۲۱- الرسائل الناصحۃ - ۲۲- رسالۃ المسامۃ -

۲۳- نکت فی الاعراب فی غریب الاعراب" فی اعراب القرآن "

۲۴- اعجب العجب فی شرح لامیۃ العرب - ۲۵- رسالۃ الاسرار -

۲۶- روح المسائل - ۲۷- سوائر الامثال -

۲۸- تسلیۃ الضریر - ۲۹- المفرد والمرکب فی العربیۃ -

۳۰- متشابہ اسامی الرواۃ - ۳۱- نصائح الصغار -

۳۲- الرائض فی علم الفرائض - ۳۳- المفرد والمؤلف فی المسائل النحویۃ -

۳۴- المستقصیٰ فی الامثال العربیۃ - ۳۵- الکتاب الجلیل المسمی بدیوان التمثیل -

۳۶- شافی العیّ من کلام الشافعی - ۳۷- مقدمۃ الادب فی اللغۃ -

۳۸- الامالی الواضحۃ فی النحو وفی کلّ فن - ۳۹- مختصر الموافقہ بین اهل البیت والصحابۃ -

۴۰- "الاصل" لابی سعید رازی اسمٰعیل - ۴۱- کتاب الجبال والامکنۃ واسماء الادیۃ

۴۲- شرح کتاب سیبویہ - ۴۳- دیوان الخُطَب -

۴۴- فی الاحاجی والالغاز - [۲۴]

اس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ مختلف فنون ومتعدد مضامین پر زمخشری کی یہ مذکورہ بالا تصنیفات ان کی ذہانت اور جودت طبع کی آئینہ دار ہیں - بلاشبہ یہ

---

[۲۴] ابوالحسن علی القفطی : انباہ الرواۃ ج ۳ ، ص ۲۶۶ نیز الدکتور احمد محمد الحوفی: کتاب الزمخشری -

کتابیں قارئین کے دل میں انھیں حیاتِ جاودانی بخشنے کے لئے کافی ہیں۔ مگر یہ ایک زندہ حقیقت ہے کہ آپ کی مایۂ ناز اور شہرہ آفاق تفسیر "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل" کو ایک ایسا اچھوتا اور اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے جہاں تک ان کی دوسری کتابوں کی رسائی ہرگز نہیں ہوسکتی۔ بلکہ اگر سچ پوچھئے تو یوں کہنا چاہیئے کہ زمخشری کی باقی تمام تصنیفات کو اس آخری اہم ترین تصنیف نے مات کر دیا بلکہ بے لطف و بے کیف کر کے رکھ دیا جو اپنے طرزِ بیان میں نرالی، جودتِ تحریر میں تسلیم شدہ اور ترتیب و تنسیق میں بے نظیر واقع ہوئی ہے۔ یوں تو متعدد نحوی چیستانوں اور ادبی چٹکلوں سے لبریز ہونے کی بنا پر اس کتاب کو ایک بین الاقوامی و لازوال شہرت حاصل ہے۔ اس پر طرّہ یہ کہ " فَاِنْ قِیْلَ وَقُلْتُ کہہ کر مصنف نے جابجا اپنے قارئین کو گفت و شنید کا موقع دیا ہے جس سے اس کتاب کے مرتبہ اور قدر و قیمت میں اور بھی چار چاند لگ گئے ہیں۔

کشّاف کی جودتِ اسلوب، اس کے جچے تلے اصول، مسائل کے ہر ہر پہلو پر اس کی معقول اور مدلّل رسائی اور قوتِ استدلال نے دوست تو دوست، دشمنوں کو بھی اپنی طرف کشاں کشاں مائل کر کے ان سے خراجِ تحسین حاصل کئے بغیر نہیں رہ سکی۔ عربی کا مقولہ مشہور ہے المعاصرۃ سبب المنافرۃ یعنی ہمعصری باہمی نفرت کا باعث بنتی ہے۔ جب ایک ہی عہد کے دو ہم فن اہل کمال کے دل ٹٹولے جائیں تو ان کی باہمی بے پروائی رقابت کے اثر سے کم و بیش پرخاش و مغایرت کی حد تک ترقی کی ہوئی نظر آتی ہے مگر زمخشری کی تفسیر کشاف ان کے معاصرین اور ہم چشموں سے بھی خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہے۔ علاوہ ازیں یہ تفسیر اپنے تمام مخالفین و معاصرین کی چشمک اور خفگیوں کی مطلق پروا کئے بغیر ہر سمت اپنی فتح و کامرانی کا پرچم لہراتی ہوئی، اپنی ہمہ گیر کامیابی و ظفرمندی کے پھریرے اُڑاتی ہوئی ہم تک پہنچی ہے۔ اپنی اندرونی خوبی و عمدگی، اپنی انتہائی فراست و متانت اور اپنی غیر معمولی ترتیب و تہذیب کی بنا پر قدامت پرست اور متعصب حلقوں میں بھی یہ تفسیر بڑی مقبولیت کی نگاہ سے دیکھی

جاتی ہے۔ بڑے ذوق وشوق اور جوش وخروش سے پڑھی اور پڑھائی جاتی ہے۔ بعد میں آنے والے مفسرین میں سے اکثر وبیشتر نے کسی نہ کسی حد تک ضرور اس تفسیر سے خوشہ چینی کی ہے۔ حتیٰ کہ قاضی عبداللہ ابن عمر البیضاوی المتوفی ۶۹۱ھ اور عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی المتوفی ۷۰۱ھ نے تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر اپنی اپنی تفسیروں میں جابجا کشاف کی ہو بہو نقل اتار دی جہاں تک اصلیت (ORIGINALITY) کا تعلق ہے ہمیں بہت کم بعد میں آنے والے ایسے مفسرین ملیں گے جو علم معانی و بیان یا دیگر اعتبارات سے زمخشری کا ہم پلّہ اور ہمسر ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہوں۔ تفسیر الکشاف کی یہ سب ایسی گوناگوں خوبیاں ہیں جن کی بنا پر اہل سنت والجماعت کے تقریباً تمام علماء فضلاء نہ صرف اس کا لوہا مان چکے ہیں بلکہ صدق دل سے اس کی داد دیئے بغیر بھی نہ رہ سکے۔ مصنف نے جس چیز کی طرف اپنی پوری اور خصوصی توجہ مرکوز کرنا چاہی وہ ہے اس کا فلسفیانہ طریقۂ کار اور مدلّل و مستقل بحث وتمحیص۔

ایک بات تعجب کی یہ ہے کہ اس عمدہ تفسیر میں مصنف نے فن حدیث پر کوئی سیر حاصل بحث نہیں کی بلکہ صرف ایک طائرانہ نظر ڈال کر ہی بس کر دیا۔ اس وجہ سے اس میں ایک خامی اور ایک خلاء سا پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہئے تھا۔ نہ جانے ایسا کرنے کی کیا وجہ تھی جبکہ زمخشری خود فن حدیث کے بہت بڑے ماہر گزرے ہیں اور اس فن میں آپ نے الفائق فی غریب الحدیث نامی ایک مستقل اور عمدہ ترین کتاب بھی تصنیف کی۔ اسی الفائق فی تفسیر الحدیث کے متعلق شیخ ابراہیم دسوقی کا کہنا ہے کہ ولم یر مثلہ فی القدیم ولا فی الحدیث۔ یعنی الفائق جیسی کتاب نہ تو ماضی میں دیکھی گئی اور نہ دورِ حاضر میں۔

تفسیر الکشاف میں علم معانی وبیان، نیز صرفی و نحوی قواعد کی پیچیدہ گتھیوں کو حل کرنے کے علاوہ اعجاز القرآن کے اصول کی پوری پوری تائید کرتے ہوئے زمخشری نے نہ صرف فصاحت وبلاغت کی خوبیوں کو اجاگر کیا بلکہ دیگر اصولوں کو بھی اپنایا۔ فصاحت وبلاغت چونکہ اعجاز القرآن کا ایک جزءِ لاینفک ہے اس لئے زمخشری

نے بھی فصاحت وبلاغت کو نظرانداز نہ کرتے ہوئے "أساس البلاغة" نامی کتاب تصنیف کی۔ اسی "أساس البلاغة" کے متعلق شیخ ابراہیم دسوقی کا کہنا ہے کہ "لم یبلغ کتاب قبلہ فی التمییز مبلغہ" یعنی اس کتاب سے پہلے کوئی بھی کتاب أساس البلاغة کے مقام کو نہ پہنچ سکی[۲۵] مگر حقیقت میں اس کتاب کا تعلق ہے لغت و فرہنگ سے، نہ کہ فصاحت وبلاغت سے۔ اگرچہ کتاب کا نام دیکھ کر عام طور پر ایسا ہی گمان ہوتا ہے۔

لبیونی کی کتاب" الحسن السنی" کے مقدمہ میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کہتے ہیں کہ "قرآن مجید کے اعجاز کو اس کی ادبی خصوصیت کے اعتبار سے جن لوگوں نے ثابت کیا ہے ان میں سے دو شخصوں کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک کا نام تو شیخ عبدالقاہر الجرجانی المتوفی ۴۷۴ھ/۱۰۷۸ء ہے اور دوسرے ہیں علامہ زمخشری۔ سچ پوچھئے تو اعجاز القرآن اور اس کے ادبی پہلو کی اقدار سے مہارت تامہ اور پوری واقفیت حاصل کرنے کے لئے ان دونوں حضرات نے جو کد و کاوش کی اور بڑھ چڑھ کر نمایاں حصہ لیا وہ واقعی قابل صد ستائش ہے۔ کہا جاتا ہے کہ" لم یدرك اعجاز القرآن الا الاعرجان احدھما من جرجان والآخر من زمخشر"۔ یعنی قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق دو لنگڑے (ٹانگ سے معذور) آدمیوں نے جس قدر واقفیت اور مہارتِ تامہ حاصل کی اور کسی نے نہیں کی۔ ان میں سے ایک تو ہیں جرجان کے باشندے اور دوسرے زمخشر کے[۲۶] أساس البلاغہ کی طرح امام زمخشری نے اپنی تفسیر الکشاف میں

---

[۲۵] تفسیر الکشاف ج ۳، ص ۳۷۳، قاہرہ ۱۹۵۱ء

[۲۶] ملاحظہ ہو انور شاہ کشمیری کی کتاب مشکلات القرآن کے شروع میں مولانا یوسف بنوری کا مقدمہ۔ نیز ملاحظہ ہو لبیونی کی کتاب" الحسن السنی" کے شروع میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کا تحریر کردہ مقدمہ۔ اس مقدمہ میں ڈاکٹر خلیل مذکور نے قرآن مجید کے اعجاز کے سلسلہ میں ابن خلدون المتوفی ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء کی رائے کا بھی حوالہ دیا ہے۔

فرہنگ اور لغت کے پہلو اجاگر کرتے ہوئے سیر حاصل بحث کی۔ "اُنْزِلَ القرآن علی سبعۃ احرف" کی طرف پورا پورا خیال رکھتے ہوئے آپ نے متعدد قرأتوں کی طرف بالتفصیل نشاندہی و رہنمائی کی نیز اپنی تشریحات کی تائید میں قبل از اسلام کے ہزاروں بلکہ لاکھوں عربی اشعار کے اقتباسات پیش کئے۔ صرف جاہلی شعراء کے استشہاد پر انھوں نے بس نہیں کیا بلکہ موقع محل دیکھ کر وہ خود ساختہ اشعار پیش کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے مثال کے طور پر تفسیر سورۃ البقرۃ کی آیت کریمہ اِنَّ اللّٰہَ لا یستحی ان یضرب مثلاً مّاَ الخ کی تشریح کرتے ہوئے اور مولی کریم کی نرالی شان کا اظہار کرتے ہوئے ذیل کے یہ شعر آپ کی زبان سے نکلے:۔

یامن یری مد البعوض جناحها + فی ظلمۃ اللیل البهیم الالیل

ویری مناط عروقها فی نحرها + والمخّ فی تلک العظام النحل

اغفر لعبد طاب عن فرطاته + ما کان منه فی الزمان الاوّل

ترجمہ:۔ اے وہ ذات جو تاریک رات کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں مکھیوں کے پر پھیلانے کو بھی دیکھ پاتی ہے اور نیز اس کے سینے کے باریک رگ و ریشہ کی جڑ اور لاغر سی ہڈی کے اندر گودا کو بھی دیکھ پاتی ہے۔ تو اپنے بندۂ ناچیز کے ان گناہوں کو معاف کر دے جو پچھلے دنوں اس سے سرزد ہوئے ہیں اور صدق دل سے اس نے توبہ بھی کی ہے۔[۲۷]

اسی طرح سورۃ القلم کی آیت کریمہ الذی علّم بالقلم علّم الانسان مالم یعلم کی تفسیر کرتے ہوئے قلم کی توصیف میں امام زمخشری نے یہ شعر کہے:۔

ورواقم رقش کمثل اراقم + قطف الخطا نیّالۃ اقصی المدی

سود القوائم ما یجد مسیرها + الّا اذا لعبت بها بیض المدی

---

[۲۷] الکشاف عن حقائق التنزیل، ج ۱۔ ص ۷۴ نیز محب الدین آفندی کی شرح شواهد الکشاف ص ۱۴۳، مطبوعہ القاہرہ ۱۹۵۱ء

ترجمہ :- اور بہت سے منقش قلم جو چتّی دار سانپ کی طرح نقش و نگار اور زیب و زینت یعنی چتّیوں کا حامل ہو، اس کی رفتار دھیمی ہے مگر پھر بھی وہ دور ترین غایت و مسافت کو پالیتا ہے یعنی یہ قلم کام سے کبھی تھکتا نہیں ہے بلکہ صبر و شکیب اس میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ پاؤں اس کے کالے کالے ہیں اور وہ اپنی رفتار کو اسی وقت تیز کرتا ہے جبکہ چھری کے سفید ہاتھوں سے لئے تراشا جاتا ہے۔[۲۸]

اسی طرح امام زمخشری کے اور بھی مختلف اشعار سے ان کی تفسیر الکشاف کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ نمونہ کے طور پر میں نے صرف دو جگہوں سے حوالہ کے ساتھ اقتباس پیش کیا۔ زمخشری اپنی تفسیر میں جہاں اپنے خود ساختہ اشعار پیش کرتے ہیں وہاں اپنی عادت کے مطابق وہ اپنا نام نہیں لیتے بلکہ یوں کہہ کر بس کرتے ہیں" و لبعضھم اَوْ وانشدتُ لبعضھم" غالباً اس طرح سے وہ اپنی فروتنی اور کسرِ نفسی کا اظہار کرتے ہیں۔

غالباً زمخشری کی تفسیر نگاری کا جو سب سے بڑا امتیاز اور نمایاں وصف ہے وہ ان کا اس فن میں عملی اقدام کو ترجیح دینا ہے کیونکہ عموماً آپ نے قرآن مجید کے اکثر غامض و مغلق مقامات کو حل کرنے کے لئے اس وقت تک کوئی قدم نہیں اٹھایا جب تک کہ بدوی قبائل کے گلی کوچوں میں چکر لگا کر بادیہ نشینوں سے ان کے صحیح استعمال اور اصلی معانی کے متعلق عین الیقین بلکہ حق الیقین نہ حاصل کر لیا ہو۔ دیہاتیوں کی زبان بالکل ہی خالص اور دیگر آلائشوں سے پاک صاف ہوا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب کا جو بچہ صحراؤں میں بدوؤں کے ہاں پل کر جوان ہوتا ہے وہ اپنے اندر فصاحت کا جوہر پیدا کر سکتا ہے۔ عرب کی خالص خصوصیات اس میں محفوظ ہوتی ہیں۔ یہی صحرا نوردی دراصل زمخشری کی تفسیر کے ہر دلعزیز اور مقبولِ خاص و عام ہونے

---

[۲۸] ایضاً ج ۳، ص ۳۴۹، مطبعۃ القاہرہ ۱۹۵۱ء نیز محب الدین آفندی، شرح شواہد الکشاف ص ۲۲۱۔

کا اصلی سبب ہے۔ مثال کے طور پر میں نے اپنی طالب علمی کے زمانہ میں لپنے استاذ المکرم وشیخ المحترم جناب مولانا عبداللہ الندوی سے جو سُنا تھا اس کا ملخص یہاں من وعن درج کرنا بیجا اور بے محل نہیں ہوگا۔ میں ان دنوں ڈھاکہ کے عالیہ مدرسہ میں زیر تدریس تھا۔ میرے استاد مذکور کا سنایا ہوا واقعہ یہ ہے کہ سورۃ الشمس کے آخیر میں "فدمدم علیھم ربھم" کے صحیح استعمال اور اصلی معنی کا سراغ لگانے کی غرض سے امام زمخشری مدت تک بدوی قبائل میں گھومتے پھرتے اور چکر کاٹتے رہے۔ دریں اثناء ایک روز کیا دیکھتے ہیں کہ ایک چھوٹا سا بچہ بڑی تیزی سے گھر میں گھستا ہے اور اپنی امّی سے یہ کہتا ہے کہ یا اُمّاہُ قد دمدمت القدر۔ یعنی" امّی جان ہنڈیا اُبل پڑی ہے۔ چھوٹے بچے کی یہ بات سن کر امام زمخشری بھی فوراً لپک اٹھتے ہیں اور بلا تردّد بھانپ جاتے ہیں کہ لفظ دَمْدَمَ کے معنی اُمنگ میں، ترنگ میں اور جوش میں آجانے کے ہیں۔ پھر اسی روشنی میں زمخشری اپنی تفسیر نگاری شروع کرتے ہیں۔

شغدف والا قصہ بھی اسی نوع کا ہے۔ زمخشری کی صحرا نوردی کے سلسلہ میں یہ دوسرا واقعہ ہے جو انھیں پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک دفعہ وہ لق و دق بیابان میں پا پیادہ چل رہے تھے۔ اتنے میں کہاروں کو دیکھا کہ اپنے کندھوں پر دو پالکیاں اٹھائے چل رہے ہیں۔ ان میں سے ایک ڈولی تو قدرے چھوٹی تھی مگر دوسری بہت بڑی زمخشری چونکہ ہمیشہ عربی زبان کے صحیح معنوں کے استعمال کی تاک میں رہا کرتے اس لئے ان سے رہا نہیں گیا۔ انھوں نے دل ہی دل میں سوچا کہ یہی ایک سنہرا موقع ہے۔ اس موقع کو انھوں نے ہاتھ سے نہیں جانے دیا بلکہ غنیمت سمجھ کر کہاروں سے فوراً پوچھ بیٹھے: "ما ھذا وما ذاک"؟ یہ کیا ہے اور وہ کیا ہے؟ کہاروں نے جواب دیا: "ھذا شغدف وذاک شفندف"۔ یعنی اس چھوٹی پالکی کو عربی میں شغدف کہتے ہیں اور بڑی کو شفندف۔ حاملانِ پالکی کے منہ سے جو کہ خالص دیہاتی بدّو ہوا کرتے تھے۔ یہ جواب سُن کر فوراً زمخشری اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کسی لفظ میں حروف کی کثرت اس کے معانی کی بہتات پر دلالت کرتی ہے۔

ومن اجل ذلك استنتجتُ ان زیادة الحروف تدل علی زیادة المعانی۔ پھر اپنی تفسیر القرآن میں اس اصول کو بھی انھوں نے ملحوظِ خاطر رکھا۔

میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ امام زمخشری اپنے وطن مالوف کو خیرباد کہہ کر مکۂ معظمہ پہنچے تو وہاں کے با اثر امیر ابوالحسن علی بن عیسٰی ابن حمزہ ابن سلیمان بن عبداللہ ابن وہاس الحسینی السلیمانی المتوفی ۵۵۶ھ۔ ۱۱۱۲ء آپ کی آؤ بھگت کے لئے نکلے اور بڑی گرمجوشی کے ساتھ آپ کا پُرتپاک استقبال کیا۔[29] پھر انھوں نے زمخشری کی رہائش کے لئے دار سلیمانی کو مقرر دیا۔ اسی الگ تھلگ اور تنہا رہائش گاہ میں عزلت گزیں ہو کر صرف چار سال کی مدّت میں چار کتابوں کی تصنیف و تالیف مکمل کی۔ یہ چار کتابیں یہ ہیں ' المفصّل' 'اطواق الذھب' 'الفائق فی غریب الحدیث' اور 'المقامات'۔ ان چاروں کتابوں کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ ان میں سے پہلی دو کتابیں یعنی المفصّل اور اطواق الذھب کے متعلق لندن کے مشہور مستشرق پروفیسر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب یوں رقمطراز ہیں :۔

AL-ZAMAKHSHARI OF KHAWARIZIM BELONGED TO THE PHILOLOGICAL SCHOOL OF THEOLOGY. FEW BOOKS USED TO BE BETTER KNOWN IN THE ARABIC SCHOOL OF EUROPE THAN HIS HANDBOOK OF GRAMMAR OF AL-MUFASSAL AND THE COLLECTION OF MORAL APOPHTHEGMS IN POLISHED RHYMED

---

[29] جاراللہ محمود کے گاؤں زمخشر کے متعلق ابن وہاس کے یہ شعر مشہور ہیں :۔

جمیع قری الدنیا سوی القریة التی + تبوأها داراً فداء زمخشرا

وأحر بأن تزهی زمخشر بامرئ + اذا عُدّ فی اسد الشری زمخ الشری۔

(القفطی ج ۳ ، ص ۲۶۸)

CALLED THE "THE GOLDEN NECHLACE." ؎۳

اس واقعہ کے بعد ایک مدت بیت گئی تو علامہ ابن وہاس کے ایماء پر زمخشری نے اپنا بہترین شاہکار تفسیر الکشاف لکھنا شروع کر دی۔ تقریباً سوا دو سال کی عرق ریزی اور پیہم جانفشانی کے بعد اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر مورخہ ۲۳ ربیع الاول ۵۲۸ھ کو سوموار کے دن بوقت چاشت دار سلیمانی کے پاس خانہ کعبہ کے بالمقابل جہاں ہر وقت مسلسل برکتوں کی بارش ہوا کرتی ہے اور متواتر فیوض کی روشنیاں چھن چھن کر گرتی ہیں اور جہاں ماضی میں گھنٹی کی جھنکار سے وحی نازل ہوا کرتی تھی، زمخشری کی یہ تفسیر اختتام پذیر ہوئی ۔

یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ صحیح بخاری شریف جیسی بابرکات کتاب کی تالیف بھی اسی مقدس جگہ اور اسی لقعۂ نور کے گرد وپیش شروع ہوئی اور وہیں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اس کی تالیف کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام زمخشری خود یوں رقمطراز ہیں: "جب میں نے مکہ معظمہ کی مقدس سرزمین میں اپنے شتر سوار کو بٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حسنی خانوادہ وآل رسول صلعم کے چشم و چراغ، امیرو شریف امام ابوالحسن علی بن حمزہ ابن وہاس بڑے کروفر سے وہاں تشریف فرما ہیں۔ پھر جب میں سرزمین حجاز سے واپس آ گیا تو علامہ ابن وہاس اپنی گوناں گوں مصروفیت کے باوجود سنسان بیابان اور گنجان جنگلات کی دور دراز مسافت طے کرتے ہوئے میرے خوارزم کے غریب خانہ میں آ دھمکنے کو تیار تھے تاکہ وہ تفسیر القرآن تحریر کرنے پر مجھے آمادہ کر سکیں۔ ادھر میرا یہ حال تھا کہ اس سے قبل دوسروں نے جب مجھے اس کام پر آمادہ کیا تو میں نے ٹال مٹول اور لیت ولعل کرتے ہوئے اپنی جان چھڑانے میں کسی نہ کسی طرح کامیابی حاصل کر لی مگر اب کی دفعہ میری کوئی دال نہ گل سکی۔ چنانچہ

؎۳۰ ARABIC LITERATURE AN INTRODUCTION BY PROF. H-A-R. GIBB : P.P.68.

اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نمایاں کام کو انجام دینے کے لئے میں تیار ہو گیا اور اس سے پہلے جو کچھ میں نے لکھا تھا اب اس سے ذرا مختصر طور پر لکھنا شروع کیا۔ مگر اللہ کی کیا شان کہ اس مختصر ہی میں اس قدر فوائد، اسرار اور نکتے میں نے سمو دیئے کہ گویا دریا کو کوزہ میں بند کر دیا۔ چنانچہ اس تالیف میں جہاں مجھے تیس سال صرف ہونے کا تخمینہ تھا وہاں صرف حضرت ابوبکر صدیق رض کی مدتِ خلافت یعنی سوا دو سال میں ہی مجھے اس تالیف سے فراغت نصیب ہوئی۔ یہ سب کچھ بیت اللہ المحرم اور حرم پاک کے ان گنت برکات و فیوض ہی تو تھے جو ہمہ وقت میرے شامل حال رہے۔[۳۱]

پروفیسر گب 'الکشاف' کے متعلق یوں فرماتے ہیں :-

THOUGH ZAMAKHSHARI HELD THE MUTAZILITE BERESI, HIS COMMENTARY ENTITLED 'THE UNVEILER OBTAINED SO WIDE A VOGUE THAT A CENTURY LATER ITS' STING WAS DRAWN IN AN EXPURGATED EDITION BY AL-BAYDAWI (D 1286) AND IN THIS FORM REMAINS TO THIS DAY THE MOST POPULAR COMMENTARY.[۳۲]

مغربی ممالک میں زمخشری کے اصولی نقطۂ نگاہ یعنی اعتزال نے جہاں مالکی مذہب کے بہت سے متبعین کو حد درجہ برافروختہ کیا وہاں اسلام کا شہرۂ آفاق مؤرخ و فلاسفر علامہ ابن خلدون المتوفی ۸۰۸ھ ـ ۱۴۰۶ء تفسیر الکشاف کے لئے ایک اعلیٰ وارفع مقام تجویز کرتا ہے اور دیگر تفاسیر سے موازنہ کرتے ہوئے اسے ممتاز قرار دیتا ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ قرآن مجید کے فن اعجاز سے واقفیت حاصل کرنا فن بلاغت کا ایک

---

[۳۱] تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل کے مقدمہ جلد ۱، ص ۳-۴ مجدالدین الشیرازی العقد الثمین ج ۳، ص ۱۵۰

[۳۲] PROF. H.R. GIBB'S ARABIC LITERATURE: P.P. 87.

لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ یہ امر کسی پر مخفی نہیں کہ ایک کامیاب و ماہر تفسیر نگار کے لئے ہر ہر قدم پر جس چیز کی شدید ضرورت پیش آتی ہے وہ ہے فن اعجاز القرآن مگر افسوس اس بات کا ہے کہ پچھلے دنوں کے اکثر و بیشتر مفسرین کرام نے قرآن کریم کی جو تشریحات و تفسیرات پیش کیں وہ فن اعجاز سے یکسر عاری ہیں۔ مگر امام زمخشری اس سے مستثنیٰ نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ تفسیر نگاری کے وسیع و عریض میدان میں ایک کامیاب مفسر بن کر جب نمودار ہوئے تو انھوں نے خصوصی طور پر قرآن مجید کی ہر ہر آیت کو اس کے اعجاز کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اسی اعجاز کے نقطہ نگاہ اور اس کے اصول کی کسوٹی کو ہاتھ میں لے کر ایک ایک آیت کو اس کی روشنی میں پوری توجہ و تندہی کے ساتھ جانچنا اور پرکھنا شروع کیا۔ اس لحاظ سے ان کی جدوجہد واقعی قابل تحسین اور لائق صد ستائش ہے۔[۴۳]

علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ۔ ۱۵۰۶ء اپنی کتاب "نواھد الابکار" میں قدیم مفسرین کا تذکرہ کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں:۔ "اس کے بعد پھر تفسیری دنیا میں ایک ایسا دَور شروع ہوا کہ اکثر مفسّرین کرام نے علومِ بلاغت پر گہری نظر ڈالتے ہوئے اس طرح تفسیر لکھنا شروع کی کہ اعجاز القرآن کے وجوہ اچھی طرح معلوم کئے جا سکیں۔ علامہ زمخشری فن تفسیر کی اس روش کے نقیب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر الکشاف نے مشرق و مغرب میں اس قدر ہر دلعزیزی حاصل کی۔ اس ہر دلعزیزی اور مقبولیت کو دیکھ کر خود زمخشری نے مندرجہ ذیل اشعار کہے۔ یہ اشعار الکشاف کی پہلی جلد کے سرِورق پر موجود ہیں:۔

ان التفاسیر فی الدنیا بلا عدد + ولیس فیھا لعمری مثل کشاف

ان کنت تبغی الھدیٰ فالزم قرأته + فالجھل کالداء والکشاف کالشافی

ترجمہ:۔ یقیناً تفسیریں تو دنیا میں بہت سی ہیں لیکن میں اپنی زندگی کی قسم کھا کر

---

[۴۳] ملاحظہ ہو "الحسن السنی" کے شروع میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کا لکھا ہوا مقدمہ۔

کہتا ہوں کہ کشاف جیسی تفسیر دنیا بھر میں نہیں۔ اگر تمہیں ہدایت مقصود ہو تو بلا تاخیر کشاف کو بالالتزام پڑھنا شروع کرو کیونکہ جہل ایک مرض ہے اور کشاف اس کی نعم الدوا۔[۳۴]

غالباً یہ تفسیر پہلی دفعہ مطبع کلکتہ سے ۱۸۵۶ء میں ولیام لیس، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحیؒ وغیرہم کے اہتمام سے دو جلدوں میں چھپی۔ اس کے بعد پھر مصر کے مطبع بولاق سے ۱۲۸۱ھ میں چھپی۔ بعدازاں مطبع شرف اور مطبع محمد مصطفیٰ سے ۱۳۰۸ھ میں شائع ہوئی اور ہوتی رہی۔ مذہب اعتزال اور قرآن مجید کو مخلوق ثابت کرنے کے سلسلہ میں زمخشری نے الکشاف میں جو کچھ کہا تھا، اس کا مختصر مگر جامع ومانع جواب الانتصاف نامی کتاب میں دیا گیا۔ کتاب کا پورا نام ہے: "الانتصاف فیما تضمنہ الکشاف من الاعتزال" امام ناصرالدین احمد بن محمد بن المنیر الاسکندری المتوفی ۶۸۳ھ کی یہ تصنیف ہے۔ مصنف مالکی مذہب کے پیروکار اور اسکندریہ کے قاضی تھے۔ مصنف نے اس مختصر سی کتاب کے ذریعہ سے مذہب اعتزال کو الگ کرکے رکھ دیا۔ یہ کتاب ۱۳۱۸ھ میں کشاف ہی کے ساتھ مصر کے مطبع بولاق سے چھپی ہے۔ ابوالحسن سید شریف الجرجانی المتوفی ۸۳۶ھ نے بھی تفسیر الکشاف پر عمدہ تعلیقات لکھی ہیں۔ غالباً یہ نامکمل لیکن کشاف ہی کے ساتھ شائع ہوئیں۔ جیساکہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ زمخشری نے اپنی تفسیر میں الفاظ کی بناوٹ۔ مختلف آیتوں کی تراکیب اور بندشوں کی خوب خوب داد دی ہے۔ نیز الفاظ کی تشریح و توضیح کے سلسلہ میں ایام جاہلیت کے عربی اشعار کو بطور شواہد بکثرت نقل کیا ہے۔ بعد میں پھر انہی اشعار کو پیش نظر رکھ کر کتابیں مرتب کی گئیں ان میں سے الاستاذ محب الدین آفندی کی کتاب خصوصی طور پر قابل ذکر ہے کتاب کا پورا نام ہے: "تنزیل الآیات علی الشواھد من الابیات شرح شواھد الکشاف" ۴۴۳ صفحات پر مشتمل یہ کتاب مصر کے مصطفیٰ البابی الحلبی پریس میں

---

[۳۴] علامہ یوسف سرکیس کی کتاب معجم المطبوعات، ج ۱

شائع ہوئی ہے۔ پوری تفسیر کے اوراق پر مشتمل تمام اشعار کا ذکر، نیز ماقبل و مابعد بلکہ جابجا پورے قصیدے کا بھی اقتباس دیا جاچکا ہے۔ استشہاد کے طور پر جتنے اشعار پیش کئے گئے ہیں ان کی عربی تشریح، نیز تمام غامض، مغلق اور تحقیق طلب مقامات کو اچھی طرح حل کیا گیا ہے۔ کشاف کے ساتھ ہی اس کے آخر میں یہ کتاب شائع ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں کشاف کو پیش نظر رکھ کر اور بھی شروحات لکھی جاچکی ہوں گی، جو سردست میری دسترس سے بالا ہیں۔

تفسیر الکشاف کی یہ گوناگوں خوبیاں جو اوپر بیان کی گئی ہیں' اپنی جگہ پر ٹھیک ہیں مگر ایک مچھلی سارے جل کو گندہ کر دیتی ہے کیونکہ امام زمخشری قرآن مجید کے احکام اور مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہر جگہ اپنے مقصد اعتزال کو ٹھونسنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔ خواہ ان کی یہ جدوجہد بے محل، ناکام اور ناروا ہی کیوں نہ ہو۔ یہ ٹھیک ہے کہ امام زمخشری ادب و لغت میں بڑے ماہر ہیں مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ اعتزال کا رنگ ان پر بُری طرح غالب ہے بلکہ بھوت کی طرح ان کے سر پر ہر وقت سوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار و خیالات کبھی اعتزال سے خالی نہیں ہو سکے۔

امام زمخشری کے عہد میں سرکاری سرپرستی حاصل ہونے کی وجہ سے مذہب اعتزال اپنے عروج پر تھا۔ اس مسلک کے بانی واصل بن عطاء کو خلیفہ منصور نے اپنے دربار میں اتنا بلند مرتبہ عطا کیا کہ اس نے اپنے عقائد کو عوام پر ٹھونسنے کی پوری کوشش کی معتزلیوں کے عقائد یہ تھے کہ مسئلہ جبر و قدر کے سلسلہ میں جہاں اکثریت اس بات پر متفق تھی کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے وہاں معتزلہ انسان کو اپنے اعمال، حرکات و سکنات میں مختار کل سمجھتے ہیں۔ نیز قرآن مجید کو وہ مخلوق کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے جسمانی وجود کا انکار کرتے ہیں۔[۳۵]

یہ معتزلیوں کی خوش بختی کہیے یا حُسن اتفاق کہ حکومت کی حمایت و سرپرستی

---

۳۵ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ظہر الاسلام ج ۳ از ڈاکٹر احمد امین ص ۴۵-۶۱ و ضحی الاسلام ج۔

انھیں حاصل ہوگئی۔ تینوں خلفاء مامون، معتصم اور واثق نے معتزلہ نوازی کی انتہا کر دی اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ معتزلی عقائد کو اپنائیں۔ بالآخر متوکل نے سریرآرائے خلافت ہوکر اس لعنت کو یکسر ختم کر دیا مگر متوکل سے قبل جہاں عمرو بن البحرالجاحظ احمد بن ابی دواؤد، ابن مقفع وغیرہ مسلک اعتزال کے بانی مبانی اور پرجوش سرغنہ و سرخیل تھے وہاں امام زمخشری بھی اس مذہب کے ایک سرگرم کارکن و نقیب تھے بلکہ اگر یوں کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ انھوں نے اپنے تازہ خونِ جگر سے اس مذہب کی آبیاری کی تھی۔ کسی کے لئے کسی مذہب کا پرجوش داعی و نقیب ہونا اس بات کے مترادف ہے کہ وہ اپنے مسلک کی اشاعت و فروغ کے لئے اپنی تصنیفات کو ایک قوی ترین ذریعہ بلکہ آلۂ کار بنائے اور عوام الناس کو بڑی زیرکی، فرزانگی اور سلیقہ سے لاشعوری طور پر اس طرف مائل کرنے کی کوشش کرے۔ زمخشری بھی اس مسلمہ اصول سے مستثنیٰ نہیں تھے۔ چنانچہ عوام تو عوام خواص کو بھی اس طرف کشاں کشاں مائل کرنے کے لئے انھوں نے اپنی سرتوڑ کوشش کی اور ایڑی چوٹی کا زور لگانے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

یہ کتنی بڑی جسارت ہے کہ اللہ پاک کی مقدس کتاب قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہوئے بھی مروجہ روش سے دُور ہٹ کر احکام و مسائل کو صرف عقلی اصول کی کسوٹی پر جانچنا اور پرکھنا شروع کیا جائے اور چند ایسے عقائد گھڑ لئے جائیں جو علمائے دین اور ائمہ شرع متین کے مسلّم عقائد کے سراسر منافی ہوں۔ معتزلہ اسی عقل پرست گروہ کا نام ہے۔ یہ تحریک دراصل سنّی علماء کے مذہبی عقائد میں کورانہ تقلید کے خلاف بطور احتجاج وجود میں آئی۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو 'اھل العدل والتوحید' کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور دوسروں کو اہل الحشو وغیرہ بُرے ناموں سے پکارتے ہیں۔ بعض مورخین کا یہ کہنا ہے کہ اس گروہ کا وجود سیاسی بنا پر ہوا۔ النوبختی نے اپنی کتاب "فرق الشیعہ" میں اس قول کی تائید کی ہے۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ نے تفسیر الکشاف پڑھ کر جو اثر

قبول کیا اور پھر اس بارے میں جو قیمتی ریمارکس پیش کیا وہ واقعی قابل غور ہے۔

اَمَّا تفسيره فمحشو بالبدعة وعلى طريقة المعتزلة حشا كتابه بعبارة لا يهتدي اكثر الناس اليها ولا لمقاصده فيها مع ما فيه من الاحاديث الموضوعة ومن قلة النقل عن الصحابة والتابعين۔ یعنی امام زمخشری کی تفسیر مسلک اعتزال کے زاویہ نگاہ سے لکھی گئی ہے۔ یہ تفسیر رسوم بدو بدعات سے بھری پڑی ہے۔ زمخشری نے اپنی تفسیر کے اندر بدعاتی چیزوں کو اس قدر باریک و لطیف پیرایہ میں گھسیٹ دیا ہے کہ اکثر و بیشتر لوگوں کو اس کا پتہ بھی نہیں چلتا اور نہ ہی کوئی اس کے اندرونی مقاصد کو بھانپ سکتا ہے۔ مزید برآں اس تفسیر میں بہت سی جعلی و بناوٹی حدیثوں کی بھرمار ہے۔ اور صحابۂ کرام و تابعین عظام کی قیمتی رائیں اس میں شاذ و نادر ہی ہیں[۳۶]

مندرجہ بالا ابحاث سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کی زندہ جاوید تصنیفات جہاں آفتاب عالمتاب بن کر ہر سمت کو معمور کرتی ہیں وہاں وہ اپنے اندر تاریک پہلو بھی لئے ہوئے نظر آتی ہیں۔ خصوصاً تفسیر الکشاف میں اعتزال کی اشاعت و فروغ کے لئے زمخشری نے بڑی سرگرمی کے ساتھ بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ اس مذہب کے پیڑوں میں سے ایک ایک پودے کو انھوں نے اپنے خون جگر سے سینچا ہے۔ آپ نے اپنی تفسیر کو جہاں موزوں اشعار جاہلیت اور مختلف عربی محاوروں سے آراستہ کرتے ہوئے پیچیدہ گتھیوں کو واکرنے کی کوشش کی ہے، وہاں اپنے مسلک اعتزال کی سرپرستی اور حمایت میں لتنے غلو اور مبالغہ آرائی سے کام لیا ہے کہ اصل مقصد ہی مفقود ہو گیا اور یہ تفسیر بھی ایک راز سربستہ بن کر رہ گئی۔ کاش کہ آپ نے اس قدر جرأت مندانہ اقدام نہ کیا ہوتا اور میانہ روی کی حدود کو پھاندنے کی کوشش نہ کرتے۔

بعض مقامات پر آپ نے اہل سنت والجماعت کے دانشوروں مشہور و معروف اور نامی گرامی شخصیتوں کو فحش گالیاں دی ہیں اور ان کو تحقیر و تذلیل کا ہدف بنا کر

---

[۳۶] فتاوی امام ابن تیمیہ ج ۲، ص ۱۹۳

چھوڑا۔ اور ان پر الحاد و لادینی کا الزام لگا کر ان کے صاف و شفاف کردار کو بدنما اور داغدار کر دیا۔ یہ حرکت ایسی ہے کہ ایک بدکار، فریب کار اور بدکردار سے تو سرزد ہوسکتی ہے مگر ایک متدیّن عالم اور شرح متین کے حامل سے اس کی ہرگز نہیں توقع کی جاسکتی ضروری تھا کہ کوئی نہ کوئی اسی زبان میں اس کو جواب دیتا۔ چنانچہ مثال کے طور بر صغیر پاک و ہند میں مالوہ کے اندر مقام چندیری کے رہنے والے شاہ احمد شاری المتوفی ۹۲۸ھ ـ ۱۵۲۱ء جو عربی کے ایک اچھے شاعر ہو گزرے ہیں، زمخشری کے ہجو یہ قصیدے اور زبان درازی کا ترکی بہ ترکی جواب اسی طرز و انداز سے دیا ہے۔

عجباً لقوم الظالمین تلقّبوا + بالعدل یا فیهم لعمری معرفه

قد جاءهم من حیث لا یدرونه + تعطیل ذات الله مع نفی الصفه

ترجمہ:۔ مجھے تعجب پر تعجب ہے اس جرائم پیشہ اور بے اصول قوم کے لئے جو اپنے آپ کو اہل العدل کے نام سے موسوم کرتی ہے۔ کاش کہ ان میں سمجھ بوجھ کا مادہ ہوتا۔ دراصل وہ عدل کے مفہوم سے بالکل ہی کورے اور نابلد ہیں۔ اللہ کا اپنی ذات سے معطل ہونا اور اپنی صفت سے اس کی نفی ہی ان کے نزدیک عدل ہے[۳۷]

جابجا اپنی تفسیر میں زمخشری نے اللہ کے بندوں میں سے چند برگزیدہ اولیاء اور قابل قدر عظیم ہستیوں سے ٹکر لی اور ان کے حق میں قبیح ترین کلمات کے استعمال کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔ کاش کہ آپ ان چیزوں سے باز رہتے۔ نمونہ کے طور پر دیکھیے سورۂ آل عمران میں قل ان کنتم تحبون اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے زمخشری کس قدر مذاق اڑاتے ہیں اور پھبتیاں کستے ہیں: واذا رأیت من یذکر محبّة الله و یصفق بیدیه

---

[۳۷] RAHMAN ALI : TADHKIRAH, P.84. QUOTED BY M.G. ZUBAID AHMAD'S CONTRIBUTION OF INDO-PAK TO ARABIC LITERATURE, P.242.

مع ذکرها و یطرب و ینعر و یصعق فلا تشك فی انّه لا یعرف ما اللہ ولا یدری ما محبّة اللہ وما تصفیقه و طربه و نعرته و صعقته الّا لانّه تصوّر فی نفسه الخبیثة صورة مستملحة معشقة فسمّاها اللہ بجهله و دعارته ثمّ صفّق و طرب و نعر و صعق علی تصورها و ربّما رأیت المنی قد ملأ ازار ذلك المحبّ عند صعقته و حمقی العامّة علی حوالیه قد ملئوا اردانهم بالدموع لما رقّقهم من حاله۔

یعنی جب تم کسی کو اللہ کی محبّت کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ذکر کے ساتھ تالیاں بجاتے ہوئے، چیختے چلاتے اور خوشی کا نعرہ لگاتے ہوئے دیکھو گے تو ہرگز اس چیز میں شک نہ کرنا کہ وہ اللہ اور اس کی محبّت کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا۔ اور جہاں تک اس کے چیخنے چلانے، تالیاں بجانے اور خوشی کا نعرہ لگانے کا تعلق ہے وہ صرف اس لئے کہ اس نے اپنے خبیث نفس کے اندر ایک دلربا، دلکش اور خوب صورت سی صورت تصور کر رکھی ہے۔ پھر اپنی خباثت، شرارت اور بدکاری کی وجہ سے اس حسین صورت کا نام اللہ رکھ دیا۔ اس کے بعد پھر اپنی پرانی عادت کے مطابق اسی سوہنی اور کامنی سی صورت کو تصور کرتے ہوئے اس نے تالیاں بجانا، چیخنا چلانا اور خوشی کا گیت گانا شروع کر دیا۔ حتیٰ کہ گاہ بگاہ میں نے یہ بھی دیکھا کہ اس کے عضو تناسل سے منی ٹپک کر اس کی تہبند کو بھر دیتی ہے اور ادھر اس کے گرد و پیش بیوقوف عوام میں اس قدر رقّت طاری ہوئی کہ انھوں نے اپنی آستینوں کو آنسوؤں سے بھر دیا۔[۳۸]

بعض لوگ جو اللہ سے جھوٹی محبت کا دعوئی کرتے ہیں ہو سکتا ہے ان کی تردید میں زمخشری کی یہ مذکورہ بالاعبارت کسی حد تک ٹھیک ہو مگر یہ کہاں کی انسانیت ہے کہ تہذیب و شائستگی کے دائرہ سے نکل کر خوش اخلاقی کو بالائے طاق رکھ کر انسانوں کے حق میں اس قدر فحش و حیا سوز کلمات کہے جائیں۔ میں نے یہاں مثال کے طور پر صرف ایک ہی نمونہ پر اکتفا کیا ویسے تفسیر الکشاف میں بیسیوں مقامات ایسے ملیں گے جہاں زمخشری نے

---

[۳۸] زمخشری کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل : ج ۱ ص ۱۴۱ مطبعہ بہیہ مصر

قرآن مجید جیسی مقدس کتاب کی تفسیر کرتے ہوئے اچھے اچھے لوگوں کو اسی یاوہ گوئی اور لات زنی کا ہدف بناکر چھوڑا۔

مسلک اعتزال کے سلسلہ میں متعدد خامیوں کے علاوہ احادیث نبویہ کی کوئی تمیز کئے بغیر زمخشری نے اپنی تفسیر میں بے شمار ایسی موضوع حدیثیں پیش کیں جو جعلی و بناوٹی ہیں۔ ان کمزور حدیثوں کو دیکھ کر بہت سے سادہ لوح مسلمانوں کے دل و دماغ اسلام کی راہِ راست سے منحرف ہوکر الحاد و بے راہ روی کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ ان سب سقیم حدیثوں کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کی معلومات علم الحدیث کے بارے میں زیادہ وسیع نہ تھیں۔ جیساکہ اوپر بیان شدہ امام ابن تیمیہ کی رائے سے معلوم ہوتا ہے۔ ایک اور بھی کمی اس تفسیر کے اندر رہ گئی۔ وہ یہ کہ زمخشری اس میں قرآن مجید کی ہر ہر آیت کو لے کر بحث نہیں کرتے بلکہ صرف چیدہ چیدہ آیتوں کو لے کر ہی تفسیر کرنے لگتے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں A. F. L. BEESTON یوں رقمطراز ہیں۔

ترجمہ:۔ کٹر مسلمانوں کی نگاہ میں زمخشری پر معتزلی بدعت کا رنگ چڑھا ہوا ہے اور یہ ایک بدنما دھبہ ہے۔ اس پر طرّہ یہ ہے کہ جب وہ قرآن پاک کے چیدہ چیدہ فقروں کو لے کر تشریح کرتے ہیں تو بہت سی آیتوں کو بالکل ہی نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس بیضاوی نے ایک تو زمخشری کی پوری تفسیر کا خلاصہ لکھ ڈالا۔ اس پر مستزاد یہ کہ انھوں نے بہت وسعت سے کام لیتے ہوئے زمخشری کی چھوڑی ہوئی آیتوں کی بھی تفسیریں کیں۔ اس طرح انوار التنزیل عملی طور پر گویا پورے قرآن مجید کی تحت السطور تفسیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو متنِ قرآن مجید کے کسی مخصوص فقرے کی تفسیر کی ضرورت پیش آئے تو بیضاوی کی وساطت سے اس کی یہ ضرورت پوری ہو سکتی ہے مگر کشاف کے ذریعہ سے نہیں پوری ہوتی ہے[۳۹]

---

۳۹ PREFACE OF THE ENGLISH TRANSLATION OF BAYDAWIS COMMENTARY BY A. F. L. BEESTON.

اسلام اور معاشیات

ایک اصولی بحث

الطاف جاوید

معاشیات کی اہمیت :- اس صدی میں معاشیات کے علم نے جو حیثیت حاصل کی ہے وہ تاریخ کے کسی دور میں اُسے حاصل نہیں ہوئی ۔ آج انسان کی ذہنی، سیاسی اور تہذیبی زندگی میں تمام نئے رونما ہونے والے مظاہر اور واقعات کی سائنٹیفک توضیح اور تجزیہ معاشیات کے حوالے سے کیا جاتا ہے مضبوط معاشی بنیاد کے بغیر کسی قوم کی فوجی صلاحیت، سیاسی استحکام اور فکری آزادی ممکن نہیں ہے ۔ نہ صرف قومی سطح پر ہی بلکہ بین الاقوامی لحاظ سے جنگ کا خاتمہ اور پائیدار امن کی بحالی، پس ماندہ اقوام کی معاشی خوش حالی کے لئے امداد اور اقوام عالم کی تہذیبوں اور افکار کے باہمی تبادلہ کا انحصار بڑی حد تک معاشی قوت کی صحت مندی پر ہے۔

اس عہد میں جنگ، افلاس، بے کاری، جہالت، قتل و غارت اور آوارہ زندگی، وبا اور سیلاب جیسی معاشرتی بُرائیوں، فطری آفتوں اور اخلاقی خرابیوں کے سدِ باب اور ازالہ کے لئے سب سے بنیادی طریق معاشی پہلو کو انسانی تقاضوں کے مطابق منضبط کرنا اور اس پر قابو پانا ہے ۔

دو گروہ :- پاکستان کی نظریاتی اساس چونکہ اسلام پر استوار کی گئی ہے ۔ اس لئے یہاں کا دانش ور اس بات پر مجبور ہے کہ وہ زندگی کے جس شعبہ کے متعلق سوچ بچار کرے ۔ اس کے متعلق اسلام کی بنیادی تعلیمات کو نظر انداز نہ کرے ۔ یہاں پر اسلام اور معاشیات یا اسلام کے معاشی نظام کے موضوع پر اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے ، اُسے دو عنوانات پر تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔

پہلے عنوان کے تحت وہ تمام ذہنی کوششیں آ جاتی ہیں جو ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کو برقرار رکھنا چاہتی ہیں ۔ اور ایسے نظام معیشت کی حمایت کرتی ہیں جو نجی ملکیت کی اساس پر قائم کیا گیا ہے۔

دوسرے عنوان کے تحت وہ تمام افکار و دلائل آجاتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام میں ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت ناجائز ہے۔

پیداوار کی نجی ملکیت کا حامی گروہ :۔ اس گروہ میں، جو اسلامی تعلیمات کی رُو سے ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کا قائل ہے ملک کے ممتاز مذہبی عالم اور مغربی تعلیم یافتہ مفکر شامل ہیں۔ اس گروہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم نے انسانوں کے درمیان معیشت کے مختلف درجات کو تسلیم کیا ہے۔ سورۂ زخرف میں ہے :۔

"کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں، ہم نے ان کے درمیان ان کی دنیا کی زندگی میں ان کی روزی تقسیم کر دی ہے، اور ایک کے دوسرے پر درجے بلند کئے ہیں تاکہ ایک دوسرے کو خدمت میں لگالے، اور تیرے رب کی رحمت اس سے بہتر ہے، جو وہ جمع کرتے ہیں۔" (الزخرف - ۳۲)

مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی نے اپنی کتاب "اسلام کا معاشی نظام" میں اور مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں سوشلزم اور اسلام کے درمیان ایک واضح اور نمایاں امتیازی بات یہ قرار دی ہے کہ اسلام ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت پر مکمل تحدید عائد نہیں کرتا۔ جب کہ سوشلزم اس کے حق میں ہے، ہمارے فقہ کی تاریخ بتاتی ہے کہ ذرائع پیداوار پر تحدید کامل کا تصور کبھی نہیں رہا۔ اُس عہد کے ذرائع پیداوار میں سب سے بڑا ذریعہ زمین تھی، صرف امام ابوحنیفہؒ کا رجحان اس کی تائید میں تھا کہ زمین کو عوامی ملکیت میں رکھا جائے اور مزارعت و مضاربت کا انتظام قائم کرنے سے پرہیز کیا جائے، مگر امام ابویوسف نے حضرت امام کے اس رجحان میں ترمیم کر کے مزارعت و مضاربت کی اجازت دے دی۔ اُس عہد میں زمین کے علاوہ مشین اور سرمایہ کا بحیثیت پیداواری عوامل کے وجود نہیں تھا۔ اور جہاں تک محنت کا تعلق ہے، اُسے سرمایہ کی طرح پیداواری عوامل تسلیم کیا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ مشارکت اور مضاربت کی اجازت دی گئی، تاکہ سرمایہ و محنت دونوں کی پیداواری صلاحیتیں معاشرے کے کام آسکیں اور اسے ترقی دے سکیں۔

نجی ملکیت کا مخالف گروہ :۔ اس کے برعکس دوسرا نقطۂ نظر جو اشتراکی تصور کے

وجود میں آنے کے بعد تشکیل پذیر ہوا ہے، اشتراکی نظریۂ ملکیت کے تتبع میں ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کو کسی بھی تحدید کے ساتھ تسلیم نہیں کرتا ۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ محنت اکیلی ہی پیدائش کا بار آور ذریعہ ہے ۔ زمین قدرت کا عطیہ ہے اور سرمایہ و مشین انسانی محنت کی تخلیق ہے ۔ اس سلسلہ میں سورۂ حشر کی یہ آیت قابلِ غور ہے ۔ جس میں فے یا غنیمت کے اموال کی تقسیم کا ذکر ہے اور اس تقسیم کی غایت یہ بیان فرمائی گئی ہے ۔

تاکہ دولت اغنیاء کے طبقہ میں ہی چکر نہ کاٹتی رہے ۔ (حشر ۔ ۷)

ایک حدیث شریف میں زکوٰۃ کے بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ توخذ من اغنیائھم، فترد فی فقرائھم ۔ یعنی اغنیاء سے لینا اور فقراء کو دینا ۔ سورۂ توبہ کی اس آیت میں زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کا ذکر کیا گیا ہے :

" صدقات صرف ناداروں کے لئے ہیں اور مسکینوں اور کارکنوں کے لئے جو ان کے حصول پر مقرر ہیں ، اور جن کی تالیف قلوب ضروری ہے اور غلاموں کے آزاد کرنے ، قرض داروں کے لئے اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لئے ، مسافر کے لئے یہ اللہ کی طرف سے ضروری ٹھہرایا گیا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے "

(توبہ ۔ ۶۰)

اس آیۂ کریمہ میں حکومت کے عائد کردہ ٹیکس اور رضا کارانہ خیرات و صدقات دونوں کا مصرف عوام کی ضروریاتِ زندگی کو ، اجتماعی اور انفرادی حیثیتوں سے پورا کرنا ہے ۔

قرآن کی راہِ راست سے انحراف کی وجہ :- غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں موقف قرآنِ حکیم کی راہِ راست سے ہٹے ہوئے ہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نظریئے غیر قرآنی ہیں ، اس لئے معاشرتی زندگی کی طرف اُن کا رویہ غلط ہے ۔

ضابطہ اور ہدایت میں فرق :- اس سلسلہ میں ایک بات قابلِ غور ہے ، عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اسلام مکمل ضابطۂ حیات ہے ، مگر اس کے مفہوم پر کبھی تفصیلی روشنی نہیں ڈالی گئی ۔ لفظ ضابطہ (CODE) ایک قانونی اصطلاح ہے جس کا معنیٰ " قوانین کا مجموعہ " ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن زندگی کے تمام پہلوؤں کو زیرِ بحث لاتا ہے ۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ضابطہ یا مجموعہ قوانین

میں تبدیلیٔ حالات کی وجہ سے ترمیمات بھی ہوتی رہتی ہیں۔ مگر اس اعتراف کے ساتھ ہی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ ہر ضابطہ قوانین کا اپنا ایک مزاج یا منطقی تقاضا بھی ہوتا ہے۔ تمام ترمیمات اس مزاج اور منطقی تقاضے کے مطابق ہی کی جا سکتی ہیں۔ اس کے خلاف کوئی تبدیلی یا ترمیم ناقابلِ قبول ہوگی۔

اس نقطۂ نظر سے یہ لازمی ہے کہ اس بات کا فیصلہ کیا جائے کہ قرآن حکیم کی تعلیمات وقتی ہیں یا کرۂ ارض پر جب تک حیاتِ انسانی موجود ہے، اس وقت تک کے لئے منزل من اللہ ہوئی ہیں۔ ایک مسلمان کا جواب یقیناً یہی ہوگا کہ قرآنی تعلیمات یوم قیامت تک کے لئے ہیں۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیاتِ انسانی قیامت تک کے لئے ایک ہی حالت میں جامد و ساکن رہے گی یا متغیر و ارتقاء پذیر ہوتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ زندگی ایک متحرک و ارتقاء پذیر حقیقت ہے۔ جب حیاتِ انسانی جامد و ساکن چیز نہیں ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ کوئی مجموعہ قوانین یا ضابطۂ حیات اپنی جزئیات اور تفاصیل کے ساتھ قیامت تک کے لئے مستقل حیثیت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کا اپنا مخصوص مزاج ہر حال میں ہمیشہ قائم رہے گا۔

قرآن حکیم نے اپنی تعلیمات کو ہدایت سے تعبیر کیا ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ قرآن حکیم "ہدایت کامل" ہے۔ اور ہدایت کا تصور ہی اس قابل ہے کہ "حقیقت" کے بدلتے ہوئے احوال میں ہر نئے مرحلہ پر حیاتِ انسانی کی رہنمائی کرتا رہے۔ انسانی معاشرہ کتنے ہی ارتقائی منازل طے کرے مگر قرآن کی "ہدایات" ہر مرحلہ پر اُس کی رہنمائی کے لئے موجود ہوں گی۔

اس استدلال کی روشنی میں جب ہم اسلام اور انسان کے معاشی عمل کے تعلق پر غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ پیداوار کی نجی ملکیت کے جواز پر زور دینے یا اُس کی تنسیخ پر اصرار کرنے والے دونوں نقطہ ہائے نظر حقیقت پر مبنی نہیں ہیں۔ اگر ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو قرآن یا اسلام کے "معاشی نظام" کی حیثیت دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کو کسی جامد و ساکن نظامِ معیشت کا پابند بنا دیا گیا اور جب معاشرہ اس مرحلہ سے آگے ترقی کر جائے گا تو یہ نظامِ معیشت اپنی فرسودگی اور ناکارگی کی وجہ سے پیچھے رہ جائے گا جس کے یہ معنی ہوں گے کہ قرآنی تعلیمات دائمی اور ابدی نہیں بلکہ وقتی اور عارضی ہیں۔

جواز اور وجوب کا فرق :- دراصل بحث میں الجھاؤ اس لئے پیدا ہوا ہے کہ جواز اور وجوب کے معانی میں جو فرق پایا جاتا ہے اُسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی یعنی "واجب" ناقابلِ تبدیل ہوتا ہے، جب کہ "جائز" کو تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ قرآن حکیم اور احادیث نبویہ سے فقہاء اور مفسرین نے جن مسائل کا استنباط کیا، اُنہیں جواز کا مرتبہ دینے کی بجائے وجوب کا درجہ دے دیا گیا۔ اس لئے فقہ اور دوسرے علوم میں تفرقہ پیدا ہو گیا، اور ہر ایک نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنالی۔ اگر فقہاء اور مفسرین کے بیان کردہ مسائل و قوانین کو واجب قرار نہ دیا جاتا تو قرآن کے سر افکار و معیشت کے جامد نظامات نہ منڈھے جاتے۔ کسی عہد کا مفکر اور قانون دان زندگی کے لئے پہلے سے تیار شدہ چوکھٹے سے باہر ہو کر نہیں سوچ سکتا۔ قرآن حکیم کے عہد میں جو نظامِ حیات رائج تھا، اُس عہد کے مفکرین نے اُس نظام کے منطقی تقاضوں کے مطابق مسائل کو حل کرنے اور افکار کو مدوّن کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر یورپ کی نشاۃ ثانیہ اور اشتراکی انقلاب نے تمام مسائل اور افکار کے زاویے بدل کر رکھ دیئے ہیں۔ ہر مسلم ملک میں جدید و قدیم کے تصادم سے نئے تقاضوں اور نئے مطالبات نے سر اُٹھالیا۔ ان نئے تقاضوں کو قبول کرنے والے مفکرین کو قدیم علوم سے تعلق رکھنے والے علماء قابلِ گرفت تصور کرتے ہیں، کیونکہ قدیم علوم کے حامل علماء نے ان علوم و قوانین کو "واجب" سمجھ رکھا تھا۔ حالانکہ وہ اپنی حیثیت میں "جائز" تھے ان کی جگہ آج نئے علوم و قوانین کا جواز تسلیم کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا ذرائع پیداوار کے نجی یا قومی ملکیت کے حق میں قرآن سے قطعی فیصلہ لینے کی کوشش کرنا ایک لا حاصل بات ہے۔

اس نقطۂ نظر سے قرآن حکیم کی وہ تمام آیات جو حیاتِ انسانی کے معاشی پہلو سے تعلق رکھتی ہیں، کسی جامد نظامِ معیشت کی حامل نہیں ہیں، بلکہ ان کی حیثیت تو ہدایت یا رہنما اصول کی ہے، جو معاشرہ کو اپنے ہر ارتقائی مرحلہ پر نئی روشنی دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ امتِ مسلمہ کے قانون ساز اداروں کا فرض قرار پاتا ہے کہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے ان آیاتِ الٰہی کی روشنی میں اپنے لئے قوانین بنائیں۔ اس تاریخی صداقت کو نہ سمجھنے سے امتِ مسلمہ کا وجود کئی متضاد خانوں میں بٹ چکا ہے۔ اور قدیم و جدید کی باہمی کش مکش کی وجہ سے اس کی حالت نا گفتہ بہ ہے۔

حکمت اور ہدایاتِ قرآنی :- قرآن حکیم نے مسائل حیات کے مطالعہ کرنے اور انہیں حل کرنے

کے لئے حکیمانہ تفکر کی ضرورت پر زور دیا ، اور حکمت کو خیر کثیر سے تعبیر فرمایا ہے ۔ یہ آیۂ کریم جس میں حکمت کے خیر کثیر ہونے کا تذکرہ ہے، انفاق رزق کی بحث کے ضمن میں بیان کی گئی ہے ۔ یعنی انفاقِ رزق معاشرہ کی صحت وارتقار کی ضمانت ہے اور انفاقِ رزق کا رہنما اصول ہی حکمت ہے اور یہی خیر کثیر ہے ۔ جو معاشرہ انفاق رزق سے پہلوتہی کرے گا وہ تباہی کے گرداب میں پھنس جائے گا اور خیر کی برکات سے محروم رہے گا ۔ رہی یہ بات کہ انفاقِ رزق کی شکل کیا ہو، تو اس کا تعین مسلم معاشرے کا اپنا فرض ہے ۔ قرآن کا تقاضا "رزق کے انفاق" کا ہے، اُسے ذرائع رزق کی نجی یا قومی ملکیت سے کوئی بحث نہیں ہے ۔ یہ کام مسلم دانش وروں اور ماہرینِ قانون کا ہے کہ وہ معاشرہ کے سائنسی مطالعہ سے معلوم کریں کہ ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کی تنسیخ سے انفاقِ رزق کے تقاضے پورے ہوسکتے ہیں یا اُسے قائم رکھنے سے ۔

انفاقِ رزق کے اس عالم گیر قانون سے، جسے قرآن نے حکمت سے تعبیر کیا ہے ۔ یہ استنباط ہوتا ہے کہ قرآن حکیم میں حیاتِ انسانی کے تمام پہلوؤں کے متعلق جو بنیادی ہدایات دی گئی ہیں، وہ ہدایات دراصل وہ عالم گیر عمرانی قوانین ہیں، جن پر عمل پیرا ہونے سے ہی انسانی معاشرہ ارتقار و استحکام حاصل کرسکتا ہے ۔ اور یہی عالم گیر عمرانی قوانین قرآن کے نزدیک حکمت اور خیر کثیر ہیں ، اور انہیں کو اُم الکتاب قرار دیا گیا ہے ۔ یہ بات واضح ہے کہ ان عالم گیر عمرانی قوانین یا ہدایات یا حکمت میں کسی قسم کی ترمیم و تنسیخ نہیں ہوسکتی ۔ یہ طبیعیاتی قوانین کی طرح غیر جانب دار، دائمی اور عالم گیر ہیں ۔

معاشرے اونچ نیچ کا وجود :- قرآن حکیم کے نزدیک افرادِ معاشرہ کے درمیان اونچ نیچ ضروری اور ناگزیر ہے ۔ ذہنی صلاحیتوں کا فرق ایک فطری بات ہے ۔ جسے انسانی کوشش ختم نہیں کر سکتی ۔ اور اس فرق کے ساتھ ہی رزق میں درجات کا اختلاف بھی لازمی ہے ۔ قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اگر ذہنی صلاحیتوں میں باہمی فرق نہ ہوگا تو معاشرتی میل جول قائم نہیں رہ سکتا اور معاشرتی و تہذیبی میل جول اور داد و ستد ہی فکری، سیاسی اور تہذیبی ارتقار کی ضمانت ہے ۔ چنانچہ سورۂ زخرف کی آیۂ مبارکہ میں جس کا پہلے ذکر ہوچکا ہے، لفظ سخریا قابلِ غور ہے جس کا مفہوم ایک دوسرے کے کام آنے کا ہے نہ کہ استحصال کرنے کا ۔ استحصال یعنی کسی کی محنت کے ثمر کو کل یا اس کا کچھ حصہ اجرت یا معاوضہ ادا کئے بغیر ہتھیا لینا ظلم ہے جبکہ ایک

دوسرے کے کام آنے یا مساوی سطح پر ایک دوسرے سے لین دین کرنا تقاضائے فطرت ہے۔ مضاربت اور مزارعت کے قوانین کو اگر عدل کی اساس پر مدوّن کیا جائے تو یہ سخریا کا مفہوم ادا کر سکتے ہیں، کیونکہ ایک کی دولت یا زمین اور دوسرے کی محنت دونوں مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور دونوں شریکِ کار ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ استحصال کی موجودہ صورتوں پر "سخریا" کا اطلاق نہیں ہوتا۔

نفسیاتی ہدایات :- قرآن حکیم اپنے پیروؤں کو جس غلط اور تباہ کن عمل سے باز رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ صرف قوانین کے ذریعہ" یہ کر۔ وہ نہ کر" تک ہی اپنی تعلیمات کو محدود نہیں رکھتا، جب کہ عام طور پر صرف قوانین پر ہی بھروسہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس عمل کے خلاف ایک ذہنی اور نفسیاتی فضا قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ اس عمل کے تباہ کن اثرات کے خلاف فرد کے شعور کو بیدار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ ایک بنیادی نفسیاتی قانون ہے کہ فرد جتنے ذہنی یا معاشرتی اعمال بجالاتا ہے، ان کے اچھے یا بُرے اثرات اس کی نفسیات کو تعمیر کرتے اور ذہنی رویہ کی تشکیل کرتے ہیں، اور پھر جواباً دوسرے اعمال وافکار اُسی نفسیات اور ذہنی رویہ کے تحت سرزد ہوتے ہیں اور یوں اثر و تاثر، عمل اور ردّعمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

فرد کی غایتِ حیات :- زندگی کے تمام پہلوؤں کے متعلق قرآن حکیم کی ہدایات اُس غایتِ اولیٰ کے تقاضوں کے مطابق ہوتی ہیں، جسے وہ فرد کا حاصلِ حیات اور اس کی تقدیر سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ غایت اپنے مبداء وجود کی طرف واپس لوٹنا ہے۔ انا للّٰہِ وانّا الیہ راجعون۔ اور اس رجعت کے لئے فرد کو اپنی شخصیت کی تعمیر اس طرح کرنا ہے کہ اس کی شخصی صلاحیتوں اور حیاتِ اخروی کے تقاضوں میں کوئی بُعد یا تفاوت نہ رہے۔ قرآن نے بتایا ہے کہ کائنات کی ہر چیز کو اس کی صلوٰۃ و تسبیح بتا دی گئی ہے اور انسان کو بھی، جو کائناتی وجود کا ایک حصہ ہے، اپنے رب کی طرف واپس لوٹنا ہے۔

چنانچہ معاشی ہدایات کا مقصود بھی ذاتِ خداوندی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے فرد کو تیار کرنا ہے، اسی لئے قرآن مال و دولت کے حصول، سیاسی اقتدار، جنسی لذات و خواہشات اور نام و نمود کے دوسرے ذرائع کو زندگی کا آدرش بنانے سے روکتا ہے (الفرقان - ۴۳) کیونکہ زندگی کا اصلاً آدرش

تو ذاتِ باری کے قرب کا حصول ہے۔ اسی مقصد کے تحت انسانی شعور کی تربیت ایسے خطوط پر کی گئی ہے کہ وہ مال و اولاد اور جاہ و حشمت کو اپنا آدرش نہ بنائے، قرآن کہتا ہے کہ

"انسانی زندگی کو عورت کی ، بیٹوں کی، اکٹھے کئے ہوئے خزانوں کی، سونے چاندی کی، نشان زدہ گھوڑوں کی، چار پایوں کی اور کھیتی کی محبت سے زینت دی گئی ہے یہ دنیوی زندگی کی متاع ہے، مگر اللہ کے پاس تو اس سے اچھی جگہ لوٹنے کی ہے" (آل عمران - ۱۴)

"دنیوی مسابقت نے تم کو غافل کر دیا۔ یہاں تک کہ تم قبروں میں جا پہنچے" (تکاثر - ۱)

"ہر عیب نکالنے والے اور غیبت کرنے والے پر افسوس ہے، جس نے مال اکٹھا کیا اور اُسے گن گن کر رکھا، کیا وہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال اُسے ہمیشہ باقی رکھے گا" (الھمزۃ - ۱-۲)

"دنیا کی زندگی لھو و لعب کے سوا کچھ نہیں۔ (محمدؐ - ۳۶)

حیاتِ دنیا اور متاعِ دنیا کے متعلق اس طرح کی اور بہت سی آیات موجود ہیں۔ ان آیات کی تعلیم سے قرآن فرد کے شعور کو بیدار کرتا، اُس کی نفسیات کی تشکیل کرتا اور ایک مخصوص ذہنی رویہ کی تعمیر کرتا ہے تاکہ وہ موت کے بعد کی زندگی میں ناکام و نامراد نہ رہے۔

قانونی ہدایات :- اس نفسیاتی اور ذہنی فضا کی تیاری اور زندگی کی غایت اور صحیح آدرش کی تلقین کے بعد قرآن قانونی ہدایات کی طرف رجوع کرتا ہے اور نفسیاتی ہدایات کی طرح قانونی ہدایات کی غایت بھی متعین کرتا ہے۔ چنانچہ سورۂ حشر میں ہے :-

"اللہ نے اپنے رسولؐ کو بستیوں والوں سے، جو مالِ غنیمت دلایا تو وہ اللہ کے لئے رسول کے لئے اور قریبی رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے، تاکہ دولت اغنیاء کے دائرہ میں ہی نہ پھرتی رہے۔ (الحشر - ۷)

انفاقِ رزق، تقسیمِ دولت اور دنیوی خواہشات اور آسائشوں کی طرف شدید رغبت سے پرہیز کی غایت یہ ہے کہ دولت طبقۂ اغنیاء میں ہی نہ پھرتی رہے، بلکہ اُسے نچلے طبقوں تک پہنچنا چاہیئے۔ سورۂ نحل میں ہے کہ

"اللہ نے تم ہی سے بعض کو بعض پر روزی میں فضیلت دی ہے، تو جنہیں فضیلت دی گئی ہے وہ اپنی روزی انہیں نہیں دے دیتے جو اُن کے ماتحت ہیں تاکہ وہ اُس میں برابر ہو

جائیں. تو کیا تم اللہ کی نعمت سے انکار کرتے ہو۔" (نحل - ۷۱)

اس آیۂ کے دو اہم الفاظ" رادّی" اور "سواءٌ" کی تعبیر میں مفسرین نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے۔ بعض مفسرین نے فضیلتِ رزق کو ایک دائمی اور ابدی قانون تصور کرتے ہوئے اسے نعمتِ الٰہی قرار دیا ہے اور بعض نے اس آیۂ سے اپنے ماتحتوں کو رزقِ فاضل میں سے حصہ دے کر انہیں اپنے معیار اور حیثیت کے مساوی لانے کا مفہوم اخذ کیا ہے۔ جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں کو وہ کھانا دو جو خود کھاتے ہو اور انہیں وہ پہناؤ جو خود پہنتے ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیۂ میں استعدادِ ذہنی میں مساوات مقصود نہیں ہے۔ بلکہ اموال و اسباب میں مطلوب ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم نے دوسری جگہ مالداروں کے اموال میں محروم و سائل کے حق کا ہونا بتایا ہے۔ چنانچہ سورۂ ذاریات میں ہے۔

"ان کے مالوں میں سائل اور محروم کا حق ہے" (الذاریت - ۲۰)

اس حق کو لوٹانے سے اُن پر معیشت کی تنگی دُور ہو جائے گی وہ سوسائٹی کے خوش حال طبقوں کی آسائشوں سے بہرہ ور ہو سکیں گے اور اس طرح معاشرہ کے معاشی طبقات کے درمیان وہ فرق دُور ہو جائے گا، جو ایک طرف ارب پتی مالداروں اور دوسری طرف ایک وقت کی روٹی سے محروم افراد میں پایا جاتا ہے۔

زکوٰۃ :- اسلامی معاشرہ میں حکومت کی طرف سے ایک ہی ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔ جسے قرآن زکوٰۃ کہتا ہے۔ زکوٰۃ کی شرح کے تعین میں اختلاف رائے کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ نبی کریمؐ کے عہد میں شرح کی تعیین کر دی گئی تھی، اور اسی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی۔

اگر زکوٰۃ و صدقات کے تصرف کی قرآنی مدّات پر غور کیا جائے. تو اُن مدات کے دائرہ میں اِس عہد کی پوری معاشرتی زندگی اور اس کے ادارے آجاتے ہیں، خشکی، آبی اور فضائی ذرائع حمل و نقل، عسکری قوت کی ضروریات، بوڑھوں، بے کاروں اور حادثات کا شکار ہونے والوں کی کفالت کا انتظام، معاشی لحاظ سے کم آمدنی والے طبقات کی رہائش، تعلیم اور دوسرے معاملات میں اُن کی امداد اور ان کے معیارِ زندگی کو اونچا کرنے کی تدابیر، بوڑھے اور آفت زدہ لوگوں اور دوسرے معذور افراد معاشرہ کے قرضوں کی ادائیگی کا بندوبست، محاصل، مالیات اور ٹیکس وصول

کرنے والے عملہ کی تنخواہوں اور دیگر ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے لئے منصوبہ بندی ،جیلوں کی اصلاح اور قیدیوں کے نفسیاتی علاج کے اداروں کا قیام ، کی طرح کے اہم مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے ایک مسلم معاشرے میں زکوٰۃ و صدقات سے حاصل ہونے والی رقم کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وصول کرنے اور خرچ کرنے کا صحیح بندوبست موجود ہو ۔

سود :- سورۂ بقرہ میں ہے کہ

" اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا .... اگر تم نے سود لینا ترک نہ کیا تو خدا اور رسول کے خلاف جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ " (۲۷۹-۲۷۵)

سود موجودہ سرمایہ داری نظام میں ایک پیدا واری امانت ہے ، یعنی وہ رقوم جو لوگ بنکوں میں جمع کرواتے ہیں ، اسی سرمایہ سے خود بنک یا دوسرے صنعت کار قرض لے کر مزید نفع کماتے ہیں ۔ اگر بنکوں میں جمع شدہ رقوم پر سود نہ بھی لیا جائے تو بھی جمع شدہ دولت سے محنت کش کی محنت کے استحصال کا خاتمہ نہیں ہوتا اور غالباً اس عہد میں سود کی حرمت کے لئے یہی ایک پہلو کافی ہے ۔ کیونکہ استحصال محنت سے حاصل شدہ سرمایہ ہی ارب پتی مالداروں کو پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے ۔ اور قرآن حکیم اس سودی نظامِ معیشت کو قائم رکھنے پر اصرار کرنے والوں سے جنگ کر کے معاشرہ کو تباہی و ہلاکت سے بچانے کی ہدایت کرتا ہے ۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر آجر اور مزدور پر مشتمل طبقات کو ختم کر دیا جائے تو اس کی جگہ امداد باہمی کی تنظیمیں ہی لیں گی جن میں درجات معیشت میں تو فرق رہے گا ، مگر استحصال ختم ہو جائے گا ۔

سود اور استحصال :- دراصل اسلام اور معاشیات کے تعلق پر لکھنے اور سوچنے والے سود اور استحصال شدہ قدرِ زائد کی ممتاز اختلافی خصوصیات پر غور نہیں کرتے ۔ بنک اگر چند شرائط کے ساتھ سود کے بغیر قرضِ حسنہ دینے کے لئے تیار بھی ہو جائے ، تو کارخانہ دار بنک سے حاصل کردہ رقم سے جو کارخانہ لگائے گا یا بنک خود اپنے سرمایہ سے جو صنعتیں قائم کرے گا ، تو اس سرمایہ سے محنت کش کی محنت کا استحصال بدستور جاری رہے گا ۔ کیونکہ محنت کے بلا معاوضہ حصہ کا حاصل سرمایہ دار کی جیب میں بلا محنت چلا جائے گا ۔ استحصال اُس وقت تک ختم نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ میں قدرِ استعمال کو پیدا کرنے کا ذریعہ سرمایہ کی بجائے محنت کو تسلیم نہ کر

لیا جائے ۔ اس نظریاتی تبدیلی سے ہی محنت کو اس کا جائز حق مل سکتا ہے ۔

ایک اور نقطۂ نظر سے اس معاملہ کو دیکھا جا سکتا ہے کہ قدر زائد کو سود کے مترادف قرار دیا جائے ۔ کیونکہ سود دراصل بلا محنت آمدنی کا ایک ذریعہ ہے ۔ زید کے پاس کسی جائز یا ناجائز ذریعہ سے روپیہ جمع ہو گیا ، اور وہ عمر کو قرض دیتا ہے اور عمر کی کمزور حیثیت سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے سود کی شرح متعین کرتا ہے ۔ عمر کارخانہ قائم کر کے استحصالِ محنت کے ذریعہ سود سے بھی زیادہ آمدنی پیدا کر لیتا ہے ۔ لہٰذا جس طرح سود قرض خواہ کی کمزور پوزیشن سے فائدہ اُٹھا کر حاصل کیا جاتا ہے ۔ اسی طرح مزدور کی تباہ حال حیثیت سے فائدہ اُٹھا کر کارخانہ دار اس کی محنت کے مطابق ادائیگی نہیں کرتا ، بلکہ اُس کی محنت کے حاصل کا کچھ حصہ بلا ادائیگی لے لیتا ہے ۔ دونوں کی نوعیت یکساں ہے ۔ اور ان معنوں میں سود اور استحصال شدہ محنت کا حاصل ایک سطح پر آ جاتے ہیں ۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ قرآن حکیم قیامت تک کے لئے حق تعالیٰ کا نوعِ انسان کو آخری پیغام ہے اور قرآن مجید کے نزول کے عہد سے " وقت " کی حرکت ٹھہر نہیں گئی ہے ، بلکہ ' وقت ' کی تخلیقی حرکت رواں دواں ہے اور رہے گی ۔ اور اس حرکت کی وجہ سے نئی معاشرتی تبدیلیاں عمل میں آتی رہیں گی ، اور ان تبدیلیوں کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے نئے اصول اور ضابطے مدوّن ہوتے رہیں گے ۔ اس لئے قرآن حکیم نے پہلے سے تیار شدہ جامد احکام و قوانین کو پیش نہیں کیا ۔ یہ ملّت کے قانون ساز اداروں اور ماہرین کا فرض ہے کہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق معیشت ، سیاست ، تہذیب اور تعلیم وغیرہ کے متعلق قرآن کی ابدی ھدایات کی روشنی میں ذیلی اور ضمنی قوانین و ضوابط تیار کرتے رہیں ، تاکہ ان ہدایات کی غرض و غایت ہر دَور میں بطریق احسن پوری ہوتی رہے ۔

بسم الله الرحمن الرحیم

تاویلات اهل السنہ
یا
تفسیر ابی منصور ما تریدی

محمد صغیر حسن معصومی

(گذشتہ سے پیوستہ)

ثم اختلف اهل التفسیر فی العالمین،

فمنهم من رد الی کل ذی روح دب

علی وجه الارض،

ومنهم من رد الی کل ذی روح فی

الارض وغیرها،

ومنهم من قال لله کذا وکذا

عالم،

و التاویل عندنا ما اجمع اهل

الکلام ان العالمین اسم لجمیع

الانام والخلق جمیعا،

بنی آدم میں خاص طور پر مستعمل ہے، اور اسم رب مالك اور سید سبکو اپنے اندر جمع کر لیتا ہے، اسی وجہ سے اس کی توجیه مالك کے ساتھ زیادہ مناسب ہے، اور حضرت ابن عباس کی روایت اسی کا احتمال رکھتی ہے، کیونکہ الله تعالی، درحقیقت سارے ذکر کئے جانے والوں کا سردار رب ہے، والله الموفق،

مزید یه که 'عالمین' کے بارے میں اهل تفسیر کا اختلاف ہے، بعض اس سے مراد هر اس ذی روح کو لیتے هیں جو روے زمین پر رینگتا ہے، بعض اس سے هر روح والے کو جو زمین اور غیر زمین میں موجود هیں مراد لیتے هیں، اور بعض یه کہتے هیں که الله هی کے لئے ایسے ایسے عالم هیں۔

همارے نزدیک علم کلام کے ماهرین کی تاویل یه ہے که عالمین سارے لوگوں اور جمیع مخلوقات کا نام ہے،

وقول اهل التفسیر یرجع الی مثله،
إلا انهم ذکروا اسماء الاعلام،
واهل الکلام مایجمع ذلك وغیرهم-

ثم العالم اسم للجمیع ، وکذلك
الخلق ، ثم تعریف ذلك بالعالمین
و الخلایق یتوجه الی جمع الجمع
من غیر ان یکون فی التحقیق
تفاوت ، وقد یتوجه الی عالم کل
زمان وکذا خلق کل زمان علی حکم
تجدد العالم، وبالله التوفیق ،

و فی ذلك ان الله ادعی لنفسه
العالمین کلهم من تقدم و تاخر،
و من کان یکون لم یقدره احد ان
ینطق بالتکذیب ، یدعی شیئاً من
ذلك لنفسه. دل ذلك علی ان لا رب
غیره ولا خالق لشیٔ من ذلك
سواه ، اذ لا یجوز ان یکون حکیما
او الها ینشئی ویبدع ولا یدعیه، ولا
یفصل ما کان منه ماکان لغیره،
وبنفسه قام ذلك لابغیره، وعلی ذلك
معنی قوله تعالی :

اهل تفسیر کے بیان میں ایسے ہی اقوال قابل اعتناء ہیں، البتہ یہ لوگ اشخاص کے اسماء کا ذکر کرتے ہیں، اور اہل کلام اس لفظ کو اشخاص وغیر اشخاص کے اسماء کا جامع بتاتے ہیں،

علاوہ ازین عالم سارے موجودات کا اسم ہے ، اسی طرح لفظ خلق ہے ،

نیز عالمین اور خلایق کو معرف بنانے سے مقصود یہ ہے کہ وہ سبکو جامع ہے اور اس کی تحقیق وتثبیت میں کوئی امتیاز و تفاوت نہیں ، اور کبھی تجدد عالم کے حکم کے بموجب عالمین ہر زمانے کے عالم اور اسی طرح ہر زمانے کی خلق کے لئے جامع ہے، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے،

ان لفظوں سے ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا دعوی ہے کہ سارے اگلے پچھلے عالم اللہ ہی کے ملک ہیں، اور جو ہو چکے اور جو ہونگے سب اسی کے لئے ہیں، کسی کو اللہ کی تکذیب میں گویائی کی قدرت نہیں اور نہ اپنے لئے کسی شئی کا دعوی کرنے کی طاقت ، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ کے سوا نہ کوئی رب ہے، اور نہ کسی شئی کا خالق. یہ جائز نہیں کہ ایک حکمت والا اور ایک معبود انشاء وابداع سے کام لے اور اس کا دعویدار نہ ہو، اور اپنی مخلوق اور غیر کی بنائی ہوئی چیز میں فرق نہ کرے، اللہ تو اپنی ذات پر قایم ہے کسی کے بل بوتے پر نہیں، یہی مفہوم ہے اللہ تعالی کے قول کا

" وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق "، فهذا مع مانى انسان التدبير و اجتماع التضاد، وتعلق حوائج بعض ببعض وقيام منافع بعض ببعض على تباعد بعض من بعض و تضادها دليل واضح على ان مدعى ذلك كله واحد، وانه لايجوز كون مثل ذلك عن غير مدبر عليم، و الله المستعان،

و قوله الرحمن الرحيم ، اسمان ماخوذان من الرحمة"، لكنه روى فيهما رقيقان ، احدهما ارق من الاخر، وكان الذى روى عنه هذا اراد به "لطيفان احدهما الطف من الاخر". دليل ذلك وجهان احدهما مجئ الاثر فى ذلك اللطيف فى اسماء الله تعالى مع مانطق به الكتاب، ولم يذكر فى شئى من ذلك رقيق و معنى اللطيف فى استخراج اسرار الامور الخفية" * وظهورها له كقوله "انها إن تك مثقال حبة" من خردل

---

* المخطوطة : فى استخراج اسرار الخفية

جب وہ فرماتا ہے" اللہ کے ساتھ کوئی معبود نہیں، ورنہ ہر معبود اپنی اپنی مخلوق کو لیکر الگ ہو جاتا "۔

ان سب باتوں کے ساتھ یہ واضح ہے کہ انسان میں تدبیر اور اضداد کو اکھٹا کرنے کی صلاحیت ہے، بعض کی حاجتیں بعض کے ساتھ وابستہ ہیں، بعض کے منافع بعض دوسروں کے ساتھ قائم ہیں. ساتھ ہی بعض کو بعض سے بعد وتضاد ہے، ان ساری حقیقتوں سے اس بات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے کہ ان سب کا دعویدار ایک ہے، اور یہ مدعی بڑی تدبیر اور علم کی مہارت رکھنے والے کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا : اور اللہ ہی سے مدد کی امید کی جاتی ہے،

اور اللہ تعالی کا قول 'الرحمن الرحیم، ایسے دو اسماء پر مشتمل ہے جو لفظ رحمت بمعنی مہربانی سے ماخوذ ہیں ، لیکن ان کے بارے میں روایت ہے کہ رقیق کے معنے میں ہیں. البتہ مفہوم یہ ہے کہ ایک دوسرے سے زیادہ رقیق ہے. جس نے یہ بیان کیا اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم لطیف ہے، البتہ ایک دوسرے سے لطیف تر ہے ، اسکی دلیل دو طرح بیان کی جاتی ہے، ایک یہ کہ اسماء باری تعالی کے متعلق آثار مروی ہیں جن سے لطیف کی وضاحت ہو جاتی ہے، ساتھ ہی قرآن پاک خود ناطق ہے، اورکسی

فتكن في صخرة ، الى قوله لطيف خبير. وبالله التوفيق ،

والثانى ان اللطيف حرف يدل على البر والعطف، والرقة على رقة الشئ، التى هى نقيض الغلظ والكثافة كما يقال فلان رقيق القلب، واذا قيل فلان لطيف ، فانما يراد به بار عاطف فلذلك يجوز لطيف، ولا يجوز رقيق ،

و كذلك فسر من فسر الرحمن العاطف على خلقه بالرزق، وذهب بعضهم، وهم الاقل، الى اللطافة، وذلك بعيد، وانما هو من الالطف ،

وقوله احدهما ارق من الاخر بمعنى اللطف ، يحتمل وجهين ، احدهما التحقيق بأن اللطف باحد الحرفين اخص واليق و اوفر و اكمل، فذلك رحمته بالمومنين انه يقال رحيم بالمومنين على تخصيصهم بالهداية لدينه ولذا ذكر امته ،

میں ' رقیق ، کا ذکر نہیں ہے ، اور پوشیدہ اسرار الہی کے ظہور اور استخراج میں 'لطیف، کا مفہوم باریکی ہی ہے، جیسے اللہ تعالی فرماتا ہے یہ اگر رائی کے دانے کے برابر ہو اور کسی سخت پتھر میں پنہاں ہوجائے . . . اللہ بڑا لطف والا اور خبردار ہے ، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ لطیف نیکی، نرمی اور رقت پر دلالت کرتا ہے اور رقت کا اطلاق ایسی شئے پر ہوتا ہے جس میں کثافت اور گاڑھا پن بالکل نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے فلاں شخص بڑا رقیق القلب ہے یعنی نرم دل ہے ، اور جب کسی کو لطیف کہا جاتا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ نیکی کرنے والا مہربان ہے ، ایسی جگہ لطیف کہنا جایز ہے رقیق کہنا جایز نہیں ،

اسی طرح بعض نے یہ تفسیر بیان کی ہے کہ رحمان وہ ہے جو اپنی مخلوق کو روزی پہنچا کر ہمدردی کرتا ہے ، اور بعض جو تعداد میں بہت کم ہیں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ رحم لطافت کے معنے میں ہے، اور یہ بعید ہے اسلئے کہ یہ لفظ لطف سے مشتق ہے ، جسکے معنی نرمی کرنے کے ہیں ،

وان اشرکهم فی الرزق فیما
یراهم غیرهم،

ألاتری انه لایقال رحمن بالمومنین
وجائز القول رحیم بهم، وکذلك
لایقال رحیم بالکافر مطلقا، وبالله
التوفیق،

اس قول کی ، کہ لطف کے معنی میں ایک دوسرے سے رقیق تر ہے، دو توجیہیں کی جاسکتی ہیں: پہلی توجیہ درحقیقت اس بات کی تثبیت ہے کہ ان دو لفظوں میں سے ایک کے ساتھ لطف مخصوص ، مناسب ، زیادہ وافر اور پورے کمال کے ساتھ مختص ہے ، جسکی مثال اللہ تعالی کا ایمان والوں پر مہربان ہونا ہے ، کہ وہ کہتا ہے : رحیم بالمؤمنین، اسطرح کہ اللہ تعالی نے اپنے دین کی ہدایت کے ساتھ انہیں کو مخصوص کیا ، اور اپنی امت کے لقب سے ان کا ذکرکیا ، اگرچہ رزق میں بظاہر انکو دوسروں کا شریک بنایا ہے ۔

کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کو '' رحمان بالمؤمنین،، نہیں کہا جاتا ، اور '' رحیم بالمؤمنین،، کہنا جایز ہے ، اسی طرح مطلقاً ''رحیم بالکافر،، نہیں کہا جاتا اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہو سکتی ہے ،

و وجه آخر ان احدهما الطف من
الاخر، کانه وصف الغایة فی
اللطف حتی یتعذر وجه ادراك ما
فی کل واحد منهما من اللطف،
او یوصف بقطع الغایة عما یتضمنه
کل حرف ، وبالله التوفیق،

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں لفظوں میں سے ایک دوسرے سے لطیف تر ہے، گویا اللہ تعالی نے لطف کی انتہاء اس طرح بیان کی ہے کہ دونوں میں جو لطف ہے اس کے ادراک کی وجہ مشکل ہے، یا ان میں سے ہر لفظ جس لطف کو شامل ہے، وہ حد بیان سے باہر ہے۔ و باللہ التوفیق ۔

و وجه آخر ان احدهما تم فی هذا
ان اسم الرحمن هو المخصوص به
الله ، لا یسمی به غیره ،

دوسری توجیہ یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں سے ایک اس بات میں تام و کامل ہے، کہ اسم رحمن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہی مخصوص

والرحيم يجوز تسمية غيره به،
فلذلك يوصف ان الرحمن اسم ذاتي،
والرحيم فعلي،

و ان احتمل ان يكونا
مشتقين من الرحمة، و دليل
ذلك انكار العرب الرحمن، ولا
احدمنهم انكر الرحيم، حيث قالوا
"لا ندري ما الرحمن أ نسجد لما
تامرنا"، و ذلك قوله: قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن اياما تدعوا. يدل على
انه ذاتي لافعلي، واذاكان الفعل
صفة الذات (ص ٣) اذ محال
صفته بغيره، لما موجب ذلك
الحاجة الى غيره ليحدث له الثناء
والمدح، وما خلق الخلق انفع
الامتداح وهو عن ذلك متعال بل
بنفسه مستحق لكل مدح و حمد،
ولا قوة الابالله،

ہے، دوسرے کو رحمان نہیں کہا جاتا ہے
اور رحیم اللہ کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی
استعمال ہوسکتا ہے، چنانچہ 'رحمن' کو
اسم ذاتی اور 'رحیم' کو اسم فعلی بیان
کرتے ہیں،

اس بات کا احتمال بھی ہے کہ دونوں اسماء
رحمة سے مشتق ہیں، اور اسکی دلیل یہ
ہے کہ عرب 'رحمان' کا انکار کرتے تھے،
البتہ کسی عربی نے کبھی 'رحیم' کا انکار
نہیں کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ ان کے بیان کو
دھراتا ہے، "ہم نہیں جانتے 'رحمن' کیا ہے
کیا ہم اسکو سجدہ کریں جسکے سجدہ کا
حکم تم ہمکو دیتے ہو"، اور اللہ کا یہ قول
"قل ادعوا اللہ . . . تدعوا"، فرما دیجئے تم اللہ
سے دعا کرو یا رحمان سے دعا کرو، جس سے
تم چاھو دعا کرو کیونکہ اللہ کے سب نام
عمدہ اور خوب ہیں"، ظاھر کرتا ہے کہ لفظ
رحمان ذاتی ہے فعلی نہیں کیونکہ جب کسی
فعل کا ثبوت کسی ذات کے لئے ہو تو یہ
محال ہے کہ اس ذات کے سوا دوسرے کے
ساتھ متصف ہو جائے، ورنہ یہ لازم آئیگا کہ
اپنی ثناء و مدح کے لئے ذات غیر کی محتاج
ہو اور اللہ نے مخلوق کو اس لئے پیدا نہیں
کیا کہ مدح وتعریف سے نفع اٹھائے ۔ کہ
اللہ تعالیٰ کسی قسم کے احتیاج سے بالاتر
ہے وہ تو خود بلا کسی کی وساطت کے مدح
وستایش کا مستحق ہے۔ اور اللہ ہی سے

وروى فى خبر القسمة" ان العبد اذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى على عبدى، واذا قال مالك يوم الدين، قال مجدنى عبدى، وذكر انه قال فى الاول بالتمجيد وفى الثانى بالثناء ، وذلك واحد لان معنى الثناء الوصف بالمجد والكرم والجود، والتمجيد هو الوصف بذلك ' و بالله التوفيق،

طاقت و توانائی ملتی ہے ۔

عبادات کی تقسیم والی حدیث میں یہ بیان موجود ہے کہ بندہ جب ' الرحمن الرحیم ، کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : میرے بندے نے میری تعریف کی ، اور جب ' مالك یوم الدین، کہتا ہے تو فرماتا ہے میرے بندے نے میری بزرگی و عظمت بیان کی۔ ایک روایت میں اول میں تمجید اور ثانی میں ثناء کا ذکر آیا ہے ، بہرکیف دونوں روایتوں کا مفہوم ایک ہی ہے ، کیونکہ مجدوکرم اور جود بیان کرنے کو ثنا کہتے ہیں اور تمجید میں بھی انہیں اوصاف کا بیان ہوتا ہے ، وباللہ التوفیق ،

ثم اجمع انه قوله مالك يوم الدين انه يوم الحساب والجزاء، وعلى ذلك القول 'انا لمدينون، وقوله يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق وهو الجزاء، ومن ذلك قول الناس كما تدين تدان ،

مالك یوم الدین میں یوم دین کے مفہوم پر امت کا اجماع ہے کہ حساب‌وجزاء کا دن ہے ، اسی بنا پر کہیں گے ''انالمدینون،، '' البتہ ہمیں ضرور بدلہ ملیگا،، ، دوسری آیت ہے : یومئذ یوفیہم اللہ الخ اس دن اللہ تعالیٰ انکے حق دین کا بدلہ پورا پورا دیگا۔ اسی معنی میں لوگوں کا مقولہ ہے : وکما تدین تدان ، جیسا کرو گے ویسا پاؤ گے۔

وجايز ان يكون مالك يوم الدين على جعل ذلك اليوم لما يدان اليوم اذبه يظهر حقيقته وعظم مرتبته ، وجليل موقعه عند ربه ،

یہ بھی جائز ہے کہ مالك یوم الدین میں یوم کواس جزا اور بدلہ کے لئے بنا دیا جائے جو

و فی الایة دلالة وصف الرب بملك مالیس بموجود اوقت الوصف بملکه ، وهو یوم القیمة ، ثبت ان الله یجمع ما یستحق الوصف به یستحقه بنفسه لابغیره،

و لذلك قلنا نحن هو خالق لم یزل، و رحیم لم یزل ، وجواد لم یزل، و سمیع لم یزل ، وان کان ماعلیه وقع ذلك لم یکن، وکذلك نقول هو رب کل شئی ، و اله کل شئی فی الازل ، و ان کانت الاشیاء حادثة ، کما قال : مالك یوم الدین الیوم ، و ان کان الیوم فعلا[1] غیر حادث ، و بالله التوفیق ،

و قوله ایاك نعبد ، فهو، و الله اعلم ، علی اضمار الامر ای قل ذا ، ثم لم یجعل له ان یستثنی

---

[1] المخطوطة . فعل

اس دن دیا جائیگا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسکی حقیقت ظاھر ، اسکا مرتبہ بلند اور اسکی وقعت بیحد ھے ،

اس آیت میں اس بات کی طرف بھی رھنمائی ھوتی ھے کہ اللہ تعالیٰ ھی کو یہ سزاوار ھے کہ یوم کے ملک کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ھے ، جو اس وصف کے بیان کرنے کے وقت موجود نہ ھو یعنی قیامت کا دن ۔ اس سے یہ بھی ثابت ھو گیا کہ اللہ تعالی ان سارے اوصاف کا جامع ھے جنکا وہ مستحق ھے . کیونکہ وہ بنفسہ ان کا مستحق ھے بغیرہ نہیں

اسی طرح ھم اللہ تعالی کے بارے میں کہتے ھیں ” اللہ ھر شے کا پروردگار ھے، ھمیشہ سے ھر شے کا معبود ھے“ ، اگرچہ ساری چیزیں حادث ھیں ، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ھے: ، اللہ تعالی آج بدلہ کے دن کا مالک ھے، اگرچہ ' دن ، ایک فعل غیر حادث ھے، اور ھم اللہ ھی سے توفیق چاھتے ھیں ۔

اور اللہ تعالی کا قول : ” ایاك نعبد “ (خاصکر تیری ھی عبادت ھم کرتے ھیں) واللہ اعلم ، صیغۂ امر کے اضمار پر مبنی ھے ، یعنی ” یہ کہو “ ، پھر اس قول میں کسی استثناء کی رعایت نہیں کی گئی ھے ۔ بلکہ ھر

فی القول به بل الزمه القول بالقول فیه ، ثم هو یتوجه و جهین: احدهما الحال القول به علی الخبر عن حاله ، فیجب ان لا یستثنی فی التوحید ، و ان من یستثنی فیه عن شك فیستثنی ، و الله تعالی وصف المؤمنین بقوله : انما المومنون الذین آمنوا بالله و رسوله ، ثم لم یرتابوا ، الایه" ، و کذا سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن افضل الاعمال ، فقال : ایمان لا شك فیه ،

ایک کے لئے اللہ تعالی کے بارے میں یہ کہنا لازم قرار دیا گیا ہے ۔

نیز ، اس کی دو توجیہیں ہیں ۔ پہلی یہ ہے کہ عبادت ایک ایسی حالت ہے جسکے متعلق کچھ کہنا اس حالت کی خبر دینے کی بنا پر ہے ، تو توحید میں یہ واجب ہے کہ استثناء نہ ہو ، اور جو شخص شک کی بنا پر استثناء کرتا ہے تو وہ کرے ، اور اللہ تعالی نے ایمان والوں کی صفت اس طرح بیان کی ہے: ''جزاین نیست کہ ایمان والے وہی لوگ ہیں جو اللہ اور رسول کا اعتقاد رکھتے ہیں پھر شک نہیں کرتے ،، الآیہ" ۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ، سب سے عمدہ عمل کیا ہے؟ آپ نے فرمایا : وہ ایمان جس میں شک نہ ہو ،

و الثانی عن احوال التی تردد فی ذلك لکنه اذا کان ذلك علی اعتقاد المذهب لم یجز الشك فیه ، اذ المذاهب لا تعتقد لاوقات ، انما تعتقد للابد ، لذلك لم یجز الشك فیه فی الابد ، و بالله التوفیق ،

دوسری توجیہ وہ حالات ہیں جو عبادت میں تردد و شبهه کے حامل ہیں ، لیکن جب ان کا تعلق مذهب کے اعتقاد سے ہو تو اس میں شک و شبهه جائز نہیں ، کیونکہ مذاهب کا اعتقاد کسی خاص وقت کے لئے نہیں ہوتا وہ تو ابد تک کے لئے ہوتا ہے ، اسی لئے ابدی عقیدے میں استثناء جائز نہیں ، اور اللہ ہی سے توفیق ملتی ہے ۔

ثم قوله اياك نعبد يتوجه وجهين :

احدهما الى التوحيد ، و كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، انه قال : كل عبادة فى القرآن فهو توحيد ،

و الوجه الاخر ان يكون على كل طاعة ان يعبد الله بها ، و اصلها يرجع الى واحد ، لما على العبد ان يوحد الله فى كل عبادة لا يشرك بها أحدا بل يخلصها ليكون موحدا لله بالعبادة والدين جميعا ، و على ذلك قطع الطمع والخوف والحوائج كلها عن الخلق ، و توجيه ذلك الى الله تعالى ، بقوله: انتم الفقراء الى الله ، و الله هو الغنى الحميد ، وعلى ذلك المؤمن لا يطمع فى

نیز اللہ تعالی کے فرمان 'ایاك نعبد، سے دو باتیں ظاھر ھیں ، اول توحید خالص، چنانچه حضرت ابن عباس سے روایت ھے، فرماتے تھے قرآن پاک میں جو عبادت مذکور ھےوہ توحید ھے، ثانی ، یه که الله تعالی کی عبادت ھر طرح کی فرمانبرداری کے ساتھ ضروری ھے، اور ھر قسم کی طاعت کی اصل ایک اور صرف ایک ھے، اس لئے که بنده پر فرض ھے که ھر عبادت میں اللہ تعالی کو ایک جانے اور اس میں کسی کو اس کا شریک نه ٹھرائے ، بلکه اپنی عبادت خالص طور پر اللہ کےساتھ مختص کرے تا که ھر طرح عبادت دین اور عقیدے میں اللہ کی توحید کا اظہار کرے، اس طرح لالچ، خوف سے بنده دور رھے گا اور اپنی حاجتوں کے لئے کسی مخلوق کی طرف متوجه ھونے کی بجائے پوری لگن کے ساتھ اللہ تعالی کی طرف توجه کریگا ، اور اللہ تعالی کے فرمان کے مطابق مخلوق کو کھے گا تم سب اللہ کے محتاج ھو، اور اللہ ھی غنی اور قابل ستائش ھے، اس طرح ایک ایمان دار حقیقت میں اللہ کے سوا کسی سے لو نہیں لگاتا ، اور نه کسی سے اپنی حاجت بیان کرتا ھے، اور نه کسی سے اللہ تعالی کے بتائے ھوئے طریقے کے سوا ڈرتا ھے،

الحقیقہ باحد غیر اللہ ، ولا یرفع الیہ الحوائج ،

ولا یخاف الا من الوجه الذی یخشی ان اللہ جعلہ شیئا لوصول بلاء من بلایاہ الیہ علی بدنہ ، فعلی ذلك یخافہ او یرجو ان یکون اللہ تعالی جعل سبب ما وفقہ الیہ علی بدنہ فبذلك یرجو ویطمع فیکون ذلك من الضالین ، لیکون فی ذلك التعوذ من جمیع انواع الذنوب و الاستهداء الی کل انواع البر۔

ثم التسمیہ ، هی آیہ من القرآن ولیست من فاتحہ القرآن۔

دلیل جعلها ایہ ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لابی بن کعب : لاعلمنك آیہ لم تنزل علی احد قبلی الا علی

بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے ڈرنا چاہیے کہ اللہ تعالی نے انکو اس قابل بنایا ہے کہ اس کے حسب منشا کسی ابتلاء و آزمائش کو انسان کے بدن تک پہنچادیں ، تو ایسی چیزوں سے ڈرنا برحق ہے، یا یہ امید رکھے کہ اللہ تعالی اس ابتلاء کو اس کے بدن سے دور کرنے کا کوئی سبب بنائے ، بنابریں اگر بندہ ان اسباب سے امید و طمع رکھے گا تو گمراہوں میں سے ہو جائے گا۔ غرض ہر قسم کے گناہوں سے اللہ ہی کے ہاں پناہ ڈھونڈنی چاہیے اور ہر قسم کی نیکی کی ہدایت و رہنمائی اسی سے طلب کرنی چاہیے۔

نیز ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' قرآن پاک کی ایک آیت ہے ، سورۃ فاتحہ کی آیت نہیں ہے ،

تسمیہ کے آیت ہونے کی دلیل پیغمبر صلی اللہ علیہ و سلم کی حدیث ہے کہ آپ نے ابی بن کعب سے فرمایا : البتہ تمکو میں ایک ایسی آیت سکھاؤنگا جو مجھ سے پہلے کسی پر نازل نہ ہوئی ، ہاں صرف سلیمان بن داؤد پر وہ اتاری گئی تھی ، پھر آپ نے اپنا ایک قدم بڑھایا ، پھر فرمایا ''اے ابی یہ وہ آیت ہے جس سے قرآن پاک کی قرأت شروع کی جاتی ہے ، ابی نے کہا : 'بسم اللہ

سلیمان بن داؤد ، فاخرج احدی
قدمیه ، ثم قال له یا أبی آیه
یفتتح القرآن ، قال بسم الله
الرحمن الرحیم ، فقال : ھی ھی -

ففی ھذا انھا آیه من القرآن
وانھا لو کانت من السور لکان
یعلمه بما . . . . . ایه (ص ٤) لا
آیه واحدة ، ولو کانت منھا أیضا
لکان لا یجعلھا مفتاح القرآن ،
بل یجعلھا من السور ،

ثم الظاھر ان لم یتکلف تفسیرھا
علی ابتداء السورة ، ثبت انھا
لیست منھا ،

وکذلك ترك الامه الجھر بھا
علی العلم بأنه لا یجوز ان یکون
رسول الله علیه السلام بجھر بھا
ثم یخفی ذلك علی من معه ، و
ان یکون غفلوا ، ثم یضیعون
سنته بلا نفع یحصل لھم ، حتی

الرحمن الرحیم ، حضور صلی اللہ علیہ و سلم
نے فرمایا : وھی ، وھی ، اس حدیث میں یہ
بات واضح ہے کہ بسم اللہ ، قرآن حکیم کی
ایک آیت ہے ، اگر سورتوں میں اسکا شمار ہوتا
تو آپ ضرور تعلیم دیتے کہ یہ سورہ کی آیت
ہے ، اور آپ اپنے مبارک الفاظ ' ایک آیت ،
سے تعبیر نہ کرتے ۔ نیز اگر سورہ فاتحہ کی
آیت ہوتی تو آپ بسم اللہ کو قرآن کی ''مفتاح''
نہ فرماتے بلکہ سورتوں کی ایک آیت قرار
دیتے -

پھر یہ بات ظاھر ہے کہ اس آیت کی تفسیر
سورہ فاتحہ کی ابتدا کی حیثیت سے نہیں کی
جاتی ہے ، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ
سورہ فاتحہ کا جز نہیں ،

اسی طرح امت نے بسم اللہ کو زور سے پڑھنا
ترک کیا ہے ، یہ اس یقین کے ساتھ کہ ایسا
ھرگز نہیں ھو سکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
و سلم اس کی قراءت زور سے فرماتے اور آپ
کے ساتھیوں کو اس کی خبر نہ ہوتی ، یا آپ
کے اصحاب غافل ہوتے اور بغیر کسی نفع کے
حصول کے آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی
سنتوں کو ضایع کر دیتے یہاں تک کہ امت
عہد بعہد متوارثا اس کی جہری قراءت ترک
کرتی گئی اس احتمال کے ساتھ کہ بسم اللہ

توارثت الامہ" ترکھا فیما یحتمل ان یکونوا الجھر سنہ" ، ثم یخفی ۔ فیکون فی فعل الناس دلیل واضح انھا لیست من السور ،

کی جہری قراءت سنت ہے مگر لوگوں پر یہ امر پوشیدہ رہا ۔ غرض لوگوں کے فعل سے یہ دلیل واضح ہے کہ بسم اللہ سورتوں کا جز یا آیت نہیں ہے ۔

و دلیل آخر علی ذلك ما روی عن رسول ۔ اللہ صلی اللہ علیہ و سلم انہ قال قسمت الصلاۃ بینی و بین عبدی نصفین ، فاذا قال العبد الحمدللہ الی قولہ مالك یوم الدین ، فقال ھذا لی و ھی ثلاث آیات ، و قال بعد قولہ اھدنا الی آخرھا ، ھذا لعبدی ثلاث ، انھا ثلاث آیات لتستوی القسمہ" ،

دوسری دلیل اس آیت کے فاتحہ سے نہ ہونے کی وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم سے بیان کی گئی ہے، کہ اللہ تعالی نے کہا ہے: نماز کو میں نے اپنے اور اپنے بندے کے مابین نصف نصف تقسیم کر دیا ہے ،

جب بندہ الحمد للہ سے لیکر مالك یوم الدین تک کہتا ہے تو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ یہ آیتیں میرے لیے ہیں ، اور یہ نصف تین آیتیں ہیں ، اور جب بندہ ، اھدنا سے آخر تک پڑھتا ہے تو اللہ فرماتا ہے یہ تین آیتیں میرے بندے کے لئے ہیں ، ظاہر ہے کہ دونوں حصے تین تین آیات پر مشتمل ہیں تاکہ تقسیم مساوی ہو ۔

ثم قال فی قولہ : ایاك نعبد وایاك نستعین ، ھذا بینی و بین عبدی نصفین ،

پھر اللہ تعالی ، ایاك نعبد و ایاك نستعین ، کے بارے میں فرماتا ہے کہ یہ میرے اور بندہ کے درمیان نصف نصف ہے ، تو اس فرمان سے اس آیت کا ایک ہونا ثابت ہوا ، اس

فثبت انھا آیہ" واحدۃ ، فصارت بغیر التسمیہ" سبعا ، و ذلك قول

طرح سورہ فاتحہ میں بسم اللہ کے سوا سات

الجميع ، انها سبع ايات مع ما لم يذكر في خبر القسمة فثبت انها دونها سبع آيات ،

وقد روى عن انس بن مالك انه قال صليت خلف رسول الله و خلف ابى بكر و عمر و عثمان فلم يكونوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ، و روى ذلك عن على و عبدالله بن عمر و جماعة ، و هو الامر المعروف فى الامة مع ما جاء فى قصة السحر ان العقد كانت احدى عشرة ، و قرأ [1] عليها المعوذتين دون التسمية ، فكذا غيرها من السور مع ما إن جعلت مفتاحا كانت كالتعوذ ـ و الله الموفق ،

والاصل عندنا ان المعنى الذى تضمنه فاتحة القرآن فرض على

---

[1] المخطوطة : قرئ

آیتیں پائی گئیں ، اور سب لوگوں کا یہی قول ہے کہ سورہ فاتحہ میں سات آیتیں ہیں قطع نظر اس کے جو تقسیم عمل والی حدیث میں مذکور نہیں ، تو یہ ثابت ہوا کہ سورہ فاتحہ تنہا سات آیتوں پر مشتمل ہے جس میں بسم اللہ شامل نہیں ہے ،

انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے پیچھے نیز حضرت ابوبکر ، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نمازیں پڑھیں ، وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم بآواز بلند نہیں پڑھتے تھے ،

حضرت علی ، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور ایک جماعت سے بھی یہی روایت ہے ، اور یہ امت میں مشہور بات ہے ، اسی سلسلے میں قصہ سحر کے ذکر میں روایت ہے کہ جادو کی گرھیں گیارہ تھیں جنپر قل اعوذبرب الفلق اور قل اعوذبرب الناس کی سورتیں بسم اللہ کے بغیر پڑھی گئیں ، تو دوسری سورتیں بھی تعوذ کی سورتوں کی طرح ہوئیں ، ساتھ ھی یہ امر ہے کہ اگر بسم اللہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کے فرمان کے مطابق قرآن کی کنجی سمجھیں تو یہ بھی تعوذ کے

جميع البشر اذ فيه الحمد لله
والوصف له بالمجد و التوحيد له
والاستعانة به و طلب الهداية
وذلك كله يلزم كافة العقلاء من
البشر اذ فيه معرفة الصانع على
ما هو معروف، والحمد له على
ما يستحقه اذ هو المبتدى بنعمه
على جميع خلقه، واليه فقر كل
بقدر حاجة كل يحتاج، فصارت
لنفسها بما جعلت الخصال التى
بينا فريضة على عباد الله، ثم
ليست هى فى حق الصلاة
فريضة، و ذلك نحو التسبيحات
بما فيها من تنزيه الله، والتكبيرات
بما فيه من تعظيمه فريضة
نفسها، إذ ليس لأحد ان
لا ينزه ربه ولا يعظمه من غير ان

مثل ہے،، اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے،
ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ جو مفہوم
فاتحۃ القرآن میں شامل ہے وہ جمیع بشر پر
فرض ہے، یہ مفہوم اللہ تعالی کی حمد اس کی
عظمت و وحدانیت کے وصف کا بیان، اس سے
ہدایت و مدد کی درخواست، سب کو شامل
ہے اور یہ ساری باتیں جمیع عقلاء بشر کے
لئے لازم و ضروری ہیں کیونکہ اللہ کے خالق
ہونے کی ان سے پوری معرفت حاصل ہوتی
ہے، اور اس تعریف کا بیان مقصود ہے جسکا
وہ مستحق ہے، کیونکہ اللہ تعالی ہی اپنی
جمیع مخلوق پر اپنی نعمتوں کو اولین بار نچھاور
کرتا ہے، ہر چیز اپنی حاجت پوری
کرنے میں اسی کی محتاج ہے، اور اپنی حاجت
کے برابر اس کی ضرورتمند، چنانچہ ان خصائل
کی وجہ سے جنکو ہم بیان کر چکے ہیں اور
جو بتائی جا چکی ہیں یہ ساری باتیں لذاتہا اللہ
کے بندوں پر فرض ہیں، پھر یہ چیزیں نماز
کے حق میں فرض نہیں ہیں، انکی مثال
تسبیحات جیسی ہیں جن سے اللہ کے غیر اللہ
سے پاک و بے نیاز رہنے کا ذکر ثابت ہے،
اور تکبیرات ہیں جن سے اللہ کی عظمت ظاہر
ہے، یہ سب لذاتہا فرض ہیں،
کیونکہ کسی کو یہ سزاوار نہیں کہ اپنے

يوجب ذلك فرضيتها فى حق الصلاة و فى حق كل مجعوله هى فيه لا من طريق يوضح الفرضيه من غير طريق النهى ذكرت ،

ثم ليست هى بفريضه فى حق القراءة فى الصلاة لوجوه : احدها ان فرضيه القراءة عرفنا بقوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن ، وفيها الدلاله من وجهين : احدهما انه قد يكون غيرها ايسر والثانى [1] ان فرضيه القراءة فى هذه الايه من حيث الاستنان بالتخفيف علينا ، ثم التيسير ولو لم يكن فريضه لم يكن علينا فى التخفيف منه اذا بالترک ، ثم لا تخير فى فاتحه القرآن ، والايه التى بها عرفنا الفرضيه فيها تخير ما يختار من الايسر ، ثبت انها رجعت الى

۱ ـ المخطوطه : الهمانى

پروردگار کی تنزیه نه کرے اور اس کی عظمت بیان نه کرے جبتک که ان کی فرضیت نماز کے حق میں ضروری نه قرار دے۔ نیز هر پیدا کرده شی میں اس کی فرضیت کو نهی کے سوا جسکو میں ذکر کر چکا هوں ، کسی اور طریقے سے واضح نه کرے،

نیز حق قراءت کے لحاظ سے نماز کے اندر سوره فاتحه کی قراءت چند وجوه کی بنا پر فرض نهیں ، اولین وجه یه هے که قراءت کی فرضیت کو هم الله تعالی کے قول : فاقرءوا ما تیسر من القرآن : (قرآن سے جس قدر آیتوں کی قراءت آسان هو پڑھو ،) سے سمجھتے هیں ، اس آیت میں قراءت کے فرض هونے کی طرف دو طرح سے رهنمائی هوتی هے : ایک یه که دوسری آیتوں کی قراءت ممکن هے که زیاده سهل و آسان هو ، دوسری وجه یه هے که اس آیت میں قراءت کی فرضیت بطور استنان اور احسان جتانے کے هے که الله تعالی نے همارے لئے قرآن پاک سے بسهولت چند آیات کے پڑھنے کا حکم دیکر انسان پر بڑا فضل و احسان کیا هے، نیز اگر یه سهولت و آسانی فرض نه هوتی تو آیتوں کے ترک کے ساتھ تخفیف کرنے میں هم پر الله تعالی احسان نه جتاتا ، (مسلسل)

شاہ ولی اللہؒ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر بقا

۳

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط :- (۱)۔ امام غزالیؒ نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں۔ لیکن خود ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیتِ فتویٰ کے لئے شرط ہے صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔[1]
ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتویٰ کے لئے شرط قرار دیا ہے۔[2]

۲۔ علامہ شاطبی نے مقاصدِ شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔[3]

۳۔ امام شافعی صحت فہم اور حسن تقدیر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[4]

۴۔ بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔[5]

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا اور چوں کہ یہ بنیادی ہیں جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے، غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انہیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط :- (۱)۔ دلیل عقلی کے علم کو امام غزالی نے شرط قرار دیا ہے۔[6] امام فخرالدین رازی اور ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے۔[7] لیکن دوسرے لوگ جن میں شاہ صاحب بھی شامل ہیں اسے شرط قرار نہیں دیتے کیوں کہ اجتہاد کا مدار ادلہ شرعیہ پر

۱۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۳۵۰۔ ۲۔ تحریر، ص ۵۲۴۔
۳۔ موافقات، ج ۴ ص ۵۶۔ ۴۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۳۷۳۔
۵۔ ایضاً۔ ۶۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۳۵۰۔ ۷۔ ارشاد۔ ص ۲۵۲۔

ہے ادلہ عقلیہ پر نہیں۔[1]

۲۔ اصولِ دین کا علم۔ معتزلہ کے نزدیک اصول دین کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ضروری نہیں اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ ضروریات کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے مثلاً وجود و صفاتِ باری اور آوردہ انبیاء کی تصدیق۔ لیکن اصولِ دین کے دقائق کا علم ضروری نہیں[2] امام غزالی یہی کہتے ہیں[3]۔ اور آمدی کا مسلک بھی یہی ہے[4]

اس سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اصول اعتقاد کا علم ضروری ہے۔ لیکن امام غزالی ہی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ اسے متکلمین کے طریقہ کے مطابق اور ان کے دلائل کے ساتھ اصولِ اعتقاد کا علم ہو[5]

۳۔ فروع کا علم۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ فروع کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ استاد ابواسحٰق شیرازی اور استاد ابومنصور یہی کہتے ہیں[6]۔ امام غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ چناں چہ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فروع کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے[7] لیکن دوسرے لوگ اسے شرط قرار نہیں دیتے۔[8]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے فقہ کا جاننا ضروری نہیں۔[9]

امام غزالی کی یہ بات کہ ہمارے زمانہ میں اجتہاد فقہ کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے بھی نقل کی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مجتہد مطلق منتسب کے لئے ہے مجتہد مطلق مستقل کے لئے نہیں، جس طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہ اور تابعین کے کلام کا علم ضروری ہے، اسی طرح مجتہد مطلق منتسب کے لئے مجتہد مطلق مستقل کے نصوص کا علم ضروری ہے[10]

۱۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔
۲۔ التقریر، ج ۳ ص ۲۹۲۔
۳۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۳۵۲۔
۴۔ آمدی، ج ۳ ص ۱۳۹۔
۵۔ عقد، ص ۸۶۔
۶۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔
۷۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۳۵۳۔
۸۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔
۹۔ عقد، ص ۷۔
۱۰۔ ایضاً۔

شاہ صاحب نے اگرچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ اصل معنی اجتہاد آنست کہ جملۂ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد بادلہ تفصیلیہ۔ الخ[1] لیکن جس طرح بقول شاہ صاحب امام غزالی کی فقہی عبارت کی بات مجتہد منتسب کے متعلق ہے اسی طرح شاہ صاحب کی یہ بات بھی مجتہد منتسب ہی سے متعلق ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے مجتہد منتسب کی ایک خصوصیت یہ بھی بتائی ہے کہ وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے[2]۔

مجتہد مطلق کی دو قسمیں :- مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں مستقل اور منتسب (یا مجتہد غیر مستقل)۔[3]

مجتہد مستقل[4] :- مجتہد غیر مستقل کے مقابلہ میں مجتہد مستقل کی امتیازی خصوصیات تین ہیں۔

۱- ان اصول و قواعد میں تصرف جن پر اس کے مجتہدات کی بنیاد ہوتی ہے اور جن سے وہ فقہ کا استنباط کرتا ہے۔[5]

۱- ازالہ۔ ج ۱ ص ۴۔ ۲- عقد، ص ۴۲۔

۳- عقد الجید، ص ۱۰، ۱۱۔ الانصاف، ص ۱۷، ۲۲، ۲۳۔

۴- ایضاً۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں تمہیں امام شافعی میں واضح طور پر نظر آئیں گی۔ (ایضاً)۔

۵- اصول میں تصرف کی مثال میں شاہ صاحب نے امام شافعی کو پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ یہ چیز تمہیں کتاب الام کے شروع میں ملے گی کہ امام شافعی نے اوائل کے استنباط کے طریقے ذکر کر کے ان پر استدراک بھی کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں شیخ ابو طاہر کے واسطے سے خود اپنی سند کے ساتھ امام شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اصل قرآن و سنت ہے ورنہ ان دونوں پر قیاس، اور جب کوئی حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے متصل ہو یا اس کی اسناد آپ سے صحیح ہو تو وہ سنت ہے اجماع کا درجہ خبر مفرد سے بڑا ہے۔ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو جو معانی ظاہر سے زیادہ مشابہ ہوں وہ اولیٰ ہوں گے۔ اور جب متعدد احادیث جمع ہو جائیں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۲۔ آیات اور احادیث کا تتبع، اللہ کے احکام کا علم، مختلف احادیث کے درمیان جمع، محتمل احادیث کی تعیین، متعارض دلائل میں سے بعض کے مقابلہ میں بعض کا اختیار، احتمالِ راجح کا بیان اور ان دلائل میں سے ماخذ احکام پر تنبہ۔[۱]

۳۔ قرون مشہود لہا بالخیر میں جن مسائل کا جواب نہیں دیا گیا، ان دلائل کی روشنی میں، ان پر گفتگو کرنا اور تفریعات کے ذریعہ ان کا جواب معلوم کرنا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ان خصلتوں میں کثیر التصرف اور اپنے اقران پر فائق ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اپنے مذاق کے مطابق مجتہد مستقل کے بارے میں ایک مزید بات فرماتے ہیں کہ آسمان سے اس کی قبولیت بھی نازل ہوتی ہے۔ چنانچہ علماء میں سے مفسرین، محدثین، اصولیین اور کتب فقہ کے حفاظ کی جماعتیں اس کے علم کی طرف متوجہ ہوتی ہیں۔ اور جب اس قبولیت پر کئی قرن گزر جاتے ہیں تو یہ دلوں کی گہرائیوں میں پیوست ہو جاتی ہے۔[۲]

مجتہد منتسب:۔ مجتہد منتسب میں حسب ذیل خصوصیات ہوتی ہیں:۔

۱۔ وہ اپنے شیخ کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور دلائل کے تتبع اور ماخذ پر تنبہ کے سلسلہ میں اپنے شیخ کے کلام سے بکثرت استعانت کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے دلائل کی رو سے احکام کا یقین ہوتا ہے اور وہ مسائل کے استنباط پر قادر ہوتا ہے خواہ یہ مسائل کم ہوں یا زیادہ۔[۳]

۲۔ مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل ذکر کئے جا چکے ہیں، مجتہد منتسب ان میں سے پہلی

(بقیہ حاشیہ) تو اولیٰ وہ ہوگی جس کی اسناد زیادہ صحیح ہو۔ اور ابن المسیب کے منقطع کے سوا کسی کا منقطع قابلِ اعتبار نہیں۔ اور ایک اصل کو دوسری اصل پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اور اصل کے بارے میں یہ نہ کہا جائے گا کہ ایسا کیوں ہے البتہ یہ بات فرع کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اور جب اصل پر قیاس صحیح ہو تو حجت قائم ہو جائے گی۔ (الانصاف، ص ۷۲۔ ۷۳)

۱۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعی کے علم کا قریب قریب دو ثلث ہے۔ (ایضاً)

۲۔ الانصاف، ص ۴۷۔ ۳۔ عقد الجید۔ ص ۱۰۔

خصلت یعنی اصول و قواعد میں تصرف کے سلسلہ میں مجتہد مستقل کا مقلد ہوتا ہے اور دوسری خصلت میں اسی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ [۱]

بالفاظ دیگر مجتہد مستقل دلائل کی ترتیب، استنباط کے قواعد اور دو متعارض دلیلوں میں جمع کے طریقے مقرر کرتا ہے اور مجتہد منتسب یہ تمام مسائل اسی سے لیتا ہے۔ [۲]

۳۔ اپنے امام سے موافقت کے مقابلہ میں اس کا استدراک زیادہ ہوتا ہے تاہم وہ فی الجملہ صاحب مذہب کی طرف منتسب بھی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کے اصول و فروع میں ان لوگوں سے ممتاز ہوتا ہے جو کسی دوسرے امام کی تقلید کرتے ہیں۔ [۳]

۴۔ اس کے بعض مجتہدات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے کسی نے نہ دیا ہو، لیکن اس کے مجتہدات ان مسائل کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہو۔ جدید پیش آمدہ مسائل میں اپنے امام پر اعتماد کئے بغیر وہ براہ راست کتاب و سنت اور آثار سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ [۴]

۵۔ مجتہد مطلق منتسب علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصولِ فقہ کا جامع ہوتا ہے۔ [۵]

<u>مجتہد منتسب کی دو قسمیں</u>:۔ مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں۔ مجتہد منتسب مطلق اور مجتہد منتسب مقید۔ مجتہد کے سامنے اگر ایسے مسائل آئیں جن کے بارے میں مجتہد مستقل کے کلام میں کوئی نص موجود نہیں ہے تو کچھ لوگ تو مجتہد مستقل ہی کی طرح ادلہ شرعیہ سے استنباط کرتے ہیں یہ لوگ مجتہد منتسب مطلق کہلاتے ہیں اور کچھ لوگ فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرتے ہیں، انہیں مجتہد منتسب مقید کہا جاتا ہے۔ [۶]

<u>مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار</u>:۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار

۱۔ الانصاف۔ ص ۴۷

۲۔ اثالہ، ج ۲ ص ۸۳۔

۳۔ الانصاف۔ ص ۹۰۔ ۹۱۔

۴۔ الانصاف۔ ص ۹۰۔ ۹۱۔

۵۔ عقد۔ ص ۴۴۔

۶۔ ازالہ۔ ج ۲ ص ۸۴۔

یہ ہوتا ہے کہ مالکؒ، شافعیؒ، ابوحنیفہؒ، ثوریؒ اور دوسرے ان مجتہدین میں سے جن کے مذاہب مقبول ہیں، جو مسائل اور فتاویٰ منقول ہوتے ہیں انہیں یہ لوگ سب سے پہلے مؤطا اور صحیحین پر پیش کرتے ہیں، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی کی احادیث پر، پھر جو مسئلہ نصًا یا اشارۃً سنت کے موافق ہوتا ہے اسے قبول کر لیتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جس مسئلہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود ہوتی ہے اسے رد کر دیتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے اور جس مسئلہ کے بارے میں احادیث اور آثار مختلف ہوتے ہیں ان میں باہم تطبیق کی کوشش کرتے ہیں۔ بایں طور کہ مفسر کو مبہم کے لئے حکم قرار دیتے ہیں یا ہر حدیث کو جداگانہ محمل پر حمل کرتے ہیں یا اس کے سوا اور دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ پھر اگر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ سنن و آداب سے متعلق ہے تو اس کی ہر صورت کو سنت قرار دیتے ہیں، اور اگر حلال و حرام سے یا قضاء سے متعلق ہے اور صحابہ، تابعین اور مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے، تو اس میں دونوں یا اس سے زیادہ جتنے اقوال ہوں، ان سب کو درست قرار دیتے ہیں، اور ان اقوال میں سے جو شخص جس قول کو بھی اختیار کرے، اس پر وہ کوئی نکیر نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں وسعت ہے، بشرطیکہ احادیث و آثار ہر جانب کے شاہد ہوں۔ اس کے بعد وہ بقدر امکان یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں سے اقویٰ اور ارجح صورت کون سی ہے۔ اس کی قوت و رجحان، وہ، یا تو، روایت کی قوت سے معلوم کرتے ہیں، یا اس طرح سے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس پر عمل کیا ہے، یا اس طرح سے کہ جمہور مجتہدین کا مذہب وہی ہے، یا اس طرح سے کہ وہ قیاس اور اپنی دوسری نظیروں کے زیادہ موافق ہے۔ پھر اسی اقویٰ پر عمل کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس شخص پر کوئی نکیر کریں جس نے دوسری صورت اختیار کی ہے۔

لیکن اگر انہیں کسی مسئلہ میں ان دونوں طبقوں[1] یعنی[1] مؤطا و صحیحین، پھر ترمذی، ابوداؤد اور

۱۔ شاہ صاحب نے کتب حدیث کو حسب ذیل چار طبقات پر تقسیم کیا ہے:۔

طبقہ اولیٰ:۔ مؤطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقہ ثانیہ:۔ سنن ابی داؤد، جامع ترمذی اور مجتبیٰ نسائی۔ مسند احمد بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ رزین نے تجرید صحاح اور ابن اثیر نے جامع الاصول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نسائی، میں کوئی حدیث نہیں ملتی تو وہ کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں صحابہ وتابعین کے آثار تلاش کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں کہ ان کے کلام میں سے کوئی دلیل یا علت سمجھ میں آرہی ہے یا نہیں۔ اگر کسی بات پر ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے تو وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن جو کچھ انہوں نے کہا ہے، اگر اس پر ان کا دل مطمئن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کسی دوسری صورت پر دل مطمئن ہوتا ہے، اور وہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ ہو سکتا ہے اور پہلے اس پر اجماع بھی نہیں ہوا، اور ان کے پاس اس کی صریح دلیل موجود ہوتی ہے تو اللہ سے استعانت اور اس پر توکل کرتے ہوئے اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔ یہ صورت اگرچہ شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے لیکن بڑی دشوار ہے اور اس میں وہ پوری احتیاط برتتے ہیں کہ ان کے قدموں کو لغزش نہ ہونے پائے۔ لیکن اگر ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہوتی تو وہ سواد اعظم کا اتباع کرتے ہیں۔ اور جس مسئلہ میں سلف کا کوئی نص یا کوئی صریح تعلیل ہوتی ہے اس میں وہ کتاب، سنت یا صحابہ وتابعین کے آثار سے کسی نص یا اشارہ کی جستجو کرتے ہیں، اگر مل جاتا ہے تو اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔

مجتہدین منتسب کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر معاملہ میں ایک عالم کی تقلید کریں خواہ ان کا

(بقیہ حاشیہ) میں اس طبقہ اور اس سے پہلے طبقہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

طبقہ ثالثہ:۔ مسانید وجوامع اور وہ مصنفات جو بخاری ومسلم کے زمانہ سے پہلے یا ان کے زمانہ میں تصنیف کئے گئے۔ مثلاً مسند ابی علی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں۔

طبقہ رابعہ:۔ کتاب الضعفاء از ابن حبان، کامل ابن عدی، خطیب، ابو نعیم، جوزقانی، ابن عساکر، ابن النجار اور دیلمی کی کتابیں، مسند خوارزمی بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔

(حجۃ اللہ البالغۃ۔ ج ۱ ص ۱۳۳-۱۳۵)

۲۔ مولانا محمد احسن نانوتوی نے عقد الجید کے ترجمہ میں اس موقع پر دو طبقوں سے صحابہ اور تابعین کے طبقات مراد لئے ہیں۔ مولانا سے یہ مسامحت ہوئی ہے۔

دل کسی بات پر مطمئن ہو یا نہ ہو۔ مجتہد منتسب کے اسی طریقہ کار کو شاہ صاحب فقہاء محدثین میں سے محققین کا طریقہ کار قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔ ؎۱

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرمادی ہے کہ مجتہدین منتسب یا فقہائے محدثین میں سے محققین، اُن اصحاب ظواہر اہل حدیث میں سے بھی نہیں ہوتے جو نہ قیاس کے قائل ہیں اور نہ اجماع کے، اور نہ ان متقدمین اصحاب حدیث میں سے ہوتے ہیں جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً توجہ نہیں کرتے۔ البتہ ان کا طریقہ اصحاب حدیث کے طریقہ سے بہت مشابہ ہوتا ہے کیوں کہ اصحاب حدیث جو صورت مسائل صحابہ وتابعین میں اختیار کرتے ہیں، وہی طریقہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔ ؎۲

مجتہد مطلق منتسب کے طریقہ کار کا خلاصہ:- مجتہد مطلق منتسب کے اسی طریقہ کار کو ایک موقع پر شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے کہ "مجتہد مستقل کے مقابلہ میں مجتہد منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل مسائل کو ہر باب میں پھیلاتا ہے اور اہم مسائل کی ایک معتد بہ مقدار تحدید کر دیتا ہے اس کے بعد مجتہد منتسب، قرآن عظیم کی تفسیر، سنت، آثار سلف، لغت عرب اور قواعد استنباط کا کچھ حصہ یاد کرکے مجتہد مستقل کے پھیلائے ہوئے مسائل میں غور کرتا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کسی آیت یا کسی حدیث کا مفہوم موافق یا مخالف، اس مسئلہ کے موافق، اسے مل جاتا ہے تو فہوالمراد، اور اگر نہیں ملتا، اور مسئلہ کی صورت ظاہر ہوتی ہے تو اسے قبول کر لیتا ہے۔ اور اگر اس کے مخالف، کتاب، سنت، قیاس جلی اور اجماع اُمت میں کوئی قوی دلیل اسے مل جاتی ہے تو تقلید کو ترک کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قوی دلیل کو اختیار کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مخالف قول موجود نہیں ہوتا اور مسئلہ کی صورت بھی ظاہر نہیں ہے تو وہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرتا ہے۔ یا تو توقف کرتا ہے، یا مجتہد مستقل کے قول پر اعتماد کر لیتا ہے۔ ؎۳

۱۔ عقد، ص ۴۲-۴۳۔ (۲)۔ عقد، ص ۴۴۔ (۳)۔ انفاس، ج ۲ ص ۸۳۔

صحت کی اہمیّت

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں

محمد یوسف گورایہ

علم طب اور اسلام :- طبی نقطۂ نظر سے اسلامی تعلیمات پر نظر ڈالی جائے تو عربی کے اس جملے کی صداقت پر یقین آنے لگتا ہے۔ العلم علمان علم الادیان و علم الابدان۔[1] علم دو ہیں ایک علم دین اور دوسرا علم بدن۔ کتب طب میں اس قسم کے جملے اسلامی تعلیمات میں صحت کی اہمیت پر واضح روشنی

۱- علم طب پر اکثر کتابوں میں یہ جملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سمجھ کر استعمال کیا گیا ہے۔ جو صحیح نہیں ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ابوالحسن علی بن عبدالکریم بن طرخان بن تقی الحموی علاء الدین الکحال (۶۵۰ - ۷۲۰ھ) نے اپنی تصنیف "الاحکام النبویۃ فی الصناعۃ الطبیۃ، طبع فی مصر ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء جلد اوّل ص ۱۲۵) میں اس پر بحث کی ہے۔ امام حموی نے الربیع بن سلیمان سے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے۔ العلم علمان علم الدین وعلم الدنیا فالعلم الذی للدین الفقہ، والعلم الذی ھو للدنیا ھو الطب (علم دو ہیں، علم دین اور علم دنیا۔ علم دین تو علم فقہ ہے اور دنیا کے لئے جو علم ہے وہ علم طب ہے)۔ دوسری روایت میں ہے۔ صنفان لا غنی للناس عنھما- الاطباء لابدانھم والعلماء لادیانھم ومازال العلماء یعرفون الطب ویستعملونہ (علماء کے دو طبقے انسانوں کے لئے ناگزیر ہیں۔ اطباء علم صحت بدن کے لئے اور علماء علم دین کے لئے۔ علماء ہمیشہ سے طب کی معرفت حاصل کرتے رہتے ہیں۔ اور اسے استعمال میں لاتے رہتے ہیں) یہ جملہ "العلم علمان علم الادیان وعلم الابدان" سند و روایت کے اعتبار سے خواہ کسی کا ہو، اسلامی تعلیمات میں صحت کی اہمیت کا صحیح معنوں میں ترجمان ہے۔

ڈالتے ہیں۔ قرآن حکیم کا حکم ہے: "ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ" (۲ : ۱۹۵) اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

بیماری انسان کے ذہنی و جسمانی قوی کو مفلوج کر دیتی ہے۔ اور اُس کی تباہی و ہلاکت پر منتج ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی صحت و تندرستی کا خیال نہیں کرتا۔ اور بیمار ہو کر اپنا علاج نہیں کراتا وہ خود کشی کا مرتکب ہوتا ہے۔ خود کشی دو طرح سے ہوتی ہے، ایک باقاعدہ کسی خارجی قوت سے شعوری طور پر دفعتہً اپنے آپ کو ہلاک کر لینا۔ اور دوسرے اپنے آپ کو ایسے حالات کے حوالے کر دینا جو نتیجتہً ہلاکت کا سبب بنیں۔ نتیجے کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ صحت کی حفاظت نہ کرنا اور بیماری کی صورت میں علاج نہ کرنا، خود کشی ہے۔ اور اسلام میں خود کشی حرام ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص جاہل ہے اور اپنی جہالت کی بنا پر صحت و تندرستی کی حفاظت اور بیماری کی صورت میں اس کے علاج سے ناواقف ہے، تو اس صورت میں وہ معاشرہ جس کا وہ فرد ہے، اس جاہل شخص کی ہلاکت کا ذمے دار ہوگا۔ اس لئے مندرجہ بالا آیت اگرچہ بظاہر افراد کو مخاطب کرتی ہے، لیکن اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے ملک و معاشرے کو بھی محیط ہے۔ امام حموی نے ایسی ہی صورت حال کے بارے میں لکھا ہے۔ ولو قال قائل، لا آکل ولا اشرب۔ فان اللہ یطعمنی ویسقینی۔ لکان عاصیا بالاجماع۔ لانہ خالف موضوع الحکمۃ[۲]۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہ تو میں کھاؤں گا اور نہ پیوں گا، اللہ مجھے کھلائے گا اور پلائے گا تو ایسا شخص اجماعاً گنہ گار ہے۔ کیونکہ اس نے موضوع حکمت کی خلاف ورزی کی ہے۔ امام حموی اس کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ لانہ القیٰ نفسہ الی التلف وقد نھیٰ اللہ عزوجل عن ذلک[۳]۔ کیونکہ ایسے شخص نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا۔ حالانکہ اللہ عزوجل نے ایسا کرنے سے منع کر رکھا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے

۲۔ ابوالحسن علی بن عبدالکریم بن طرخان بن تقی الحموی علاء الدین الکحال، الاحکام النبویۃ فی الصناعۃ الطبیۃ طبع فی مصر ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء جلد اول، ص ۱۲۵۔

۳۔ ایضاً۔

صحت کی اسی اہمیت کے پیش نظر فرمایا تھا۔ الطہور شطر الایمان[۴]۔ طہارت (یعنی حفظانِ صحت کے اصولوں پر عمل کرنا) نصف ایمان ہے۔

اسلامی تعلیمات میں علم طب اور حفظانِ صحت کی یہ اہمیت، ان خصوصیات میں سے ہے جن کی وجہ سے اسلام ادیانِ عالم پر فوقیت رکھتا ہے۔

صحت کی برقراری فرض ہے:- اسلام میں صحت کی اہمیت مقاصد اسلام کا لازمی و منطقی نتیجہ ہے۔ اسلام جن مقاصد کو لے کر آیا تھا، ضائع ہو جاتے، اگر ان کی حفاظت و تنفیذ کے لئے باصلاحیت، قوی، تندرست و توانا افراد پر مبنی ایک جماعت وجود میں نہ آتی۔ اور صحت و تندرستی کو اتنی اہمیت نہ دی جاتی جتنی کہ خود مقاصد کو دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:-

واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم وآخرین من دونھم لاتعلمونھم اللہ یعلمھم[۵] اور (مسلمانو!) جہاں تک تمہارے بس میں ہے ہر قسم کی قوت پیدا کر کے اور سرحدی حفاظت کے لئے گھوڑے تیار رکھ کر دشمنوں کے مقابلہ کے لئے اپنا ساز و سامان مہیا کئے رہو کہ اس طرح مستعد رہ کر اللہ کے اور اپنے دشمنوں پر اپنی دھاک بٹھائے رکھو گے۔ اور ان کے علاوہ ان دوسرے دشمنوں پر بھی جنہیں تم نہیں جانتے مگر اللہ انہیں جانتا ہے۔"

صحت ہر مسلمان کا حق ہے:- اس آیت میں ضمناً صحت و تندرستی کی برقراری اور قوت و طاقت میں مسلسل اضافے کا حکم موجود ہے۔ اس میں "من قوۃ" اور "من رباط الخیل[۶]" کے

۴- صحیح مسلم کتاب الطہارۃ۔ ۵- قرآن - ۸ : ۶۰۔

۶- نزول قرآن کے وقت "ومن رباط الخیل" سے مراد ہمیشہ تیار رہنے والے گھوڑے تھے، لیکن دَورِ جدید میں ان سے مراد ہمیشہ تیار رہنے والی بندوقیں، توپیں، ٹینک، لڑاکا طیارے، میزائیل، ایٹم بم، آب دوز کشتیاں اور دوسرے خودکار ہتھیار ہیں۔ اور زمانہ جیسے جیسے ترقی کرتا جائے گا اور جو نئے نئے ہتھیار اور ساز و سامان جنگ ایجاد ہوتے جائیں گے۔ "ومن رباط الخیل" ان سب پر محیط ہوگا، اس ضمن میں جو چیز صحت و طب کے نقطۂ نظر سے اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الفاظ قابل غور ہیں۔ قوۃ ایسا جامع لفظ ہے کہ یہ مادی و معنوی تمام قوتوں کو محیط ہے۔ لیکن افرادی قوت کو بطور خاص اہمیت اس لئے حاصل ہے کہ دراصل افراد ہی باقی قوتوں کے ذمہ دار ہوتے ہیں، افراد کی ذہنی و جسمانی تندرستی وہ قوت ہے جو بے شمار دوسری تخلیقی قوتوں کو جنم دیتی ہے اور اس طرح قوت و توانائی میں مسلسل اضافے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک غیر جانب دار مؤرخ کے لئے یہ بات بڑی تعجب خیز ہو گی کہ اسلام نے صحت کی برقراری اور قوت و توانائی میں اضافے کو اس وقت اہم قرار دیا جب کہ انسان کو اس کی اہمیت کا شعور تک نہ تھا۔ اسلام میں صحت کی یہ اہمیت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ غیر اقوام نے انسان کے اس حق کو حال ہی میں زبردست عوامی تحریکوں کے دباؤ کے نتیجے میں تسلیم کیا، ورنہ آج سے کچھ عرصہ پہلے غیر مسلم اقوام میں انسان کے اس بنیادی حق کا شعور تک نہیں ملتا۔

" اعدوا لھم ما استطعتم" وغیرہ آیات سے مراد صرف چند فوجی سپاہیوں کی تیاری نہیں بلکہ اللہ کا یہ حکم پوری امتِ مسلمہ کے ہر فرد کو مخاطب کر رہا ہے، اور ہر فرد ملت کو دفاعِ اسلام اور اشاعت و تنفیذ احکام کا حکم دے رہا ہے۔ قرآن حکیم کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مخاطب تمام مسلمان بحیثیت مجموعی ہیں[۷]

قرآن حکیم شروع سے آخر تک ایسے اوامر و نواہی سے بھرا ہوا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ ہر مسلمان کو بجز مستثنیات کے ان احکام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ اس لئے جہاں تک فرائض کا تعلق ہے ہر مسلمان سے ان کی ادائیگی کا تقاضا کیا گیا ہے اور جہاں تک حقوق کا تعلق ہے ہر مسلمان کے حق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اعدوا لھم ما استطعتم میں امت کے ہر فرد کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے امتِ مسلمہ

(بقیہ حاشیہ) تمام ہتھیاروں کو بنانے اور ان کو ترقی یافتہ شکل میں رکھنے کے لئے صحت مند دماغ اور تندرست جسم کی اشد ضرورت ہے اور دوسرے ان تمام ہتھیاروں کے استعمال کے لئے انتہائی صحت مند و توانا افراد کی ضرورت ہے جو جہاد و قتال کے میدان میں ان سے کما حقہ فائدہ اٹھا سکیں۔ بیمار اور کمزور افراد ان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

۷۔ قرآن - ۲۲ : ۷۸، ۸ : ۷۴، ۲۲ : ۷۸، ۲۲ : ۷۷۔

کے ہر فرد پر اپنی صحت کی حفاظت کا فریضہ عائد ہوتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے احکام پر جب خود عمل کیا اور پوری امت کو ان اصولوں کا کاربند بنایا، تو اس کے جو فوری نتائج برآمد ہوئے خود قرآن کے الفاظ میں یہ تھے: یقاتلون فی سبیل اللہ کانھم بنیان مرصوص: وہ اللہ کی راہ میں اس طرح لڑتے ہیں گویا وہ سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہیں۔

اب ہم اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احکام الٰہی کے سب سے پہلے مخاطب تھے اس فریضے یعنی حفظانِ صحت پر خود کیسے عمل کیا اور بحیثیت سربراہِ مملکتِ اسلامیہ امت کو اس پر عمل کرانے کے لئے کیا کیا اقدامات کئے۔ یہ جائزہ دو حصوں پر مشتمل ہوگا۔ نمبر۱۔ وہ اقدامات جو حیات و صحت کی برقراری کے لئے ضروری ہیں۔ نمبر۲۔ وہ اقدامات جو قوت و توانائی میں مسلسل اضافے کے لئے لازمی ہیں۔ پہلے حصہ میں ہوا، روشنی، حرارت، پانی اور غذا سے بحث ہوگی اور دوسرا حصہ اسلامی ضابطہ صحت اور طبی ہدایات پر مشتمل ہوگا۔

ہوا، روشنی اور حرارت:- بقائے حیات و صحت کے بنیادی جزء، ہوا کے بارے میں دو باتوں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نمبر۱۔ ہوا کافی مقدار میں ہو، نمبر۲۔ ہوا صاف اور پاکیزہ ہو۔ ہوا کی کمی کا احتمال عام طور پر آبادیوں میں رہائشی مکانات اور انسانی اجتماعات میں ہوتا ہے۔ جہاں تک رہائشی مکانات کی طرزِ تعمیر کا تعلق ہے، قرآن حکیم اس سلسلے میں چند اشارات دیتا ہے:-

۱۔ مسٰکن ترضونھا[۸]۔ ایسے مکانات جو (ہوا، روشنی، حرارت کی فراوانی کی وجہ سے) پسندیدہ ہوں۔

۲۔ مسٰکن طیبۃ[۹]۔ مکانات، صحت بخش، ہوادار، کھلے، صاف ستھرے اور پاکیزہ ہوں۔

۳۔ فی مسکنھم اٰیۃ۔ جنتٰن عن یمین و شمال[۱۰]: مکانات جن کے دائیں بائیں خوشگواری، پاکیزگی، صفائی اور صحت کے لئے درخت، پتے، سبزہ اور باغات ہوں۔

۸۔ قرآن۔ ۹: ۲۴۔ ۹۔ قرآن۔ ۹: ۷۲۔ ۱۰۔ قرآن۔ ۳۴: ۱۵۔

۴۔ مبلدۃ طیبۃ[11] ۔ انتہائی صاف ستھرا، پاکیزہ، ہوا دار، روشن، کھلا ہوا مثالی شہر۔
۵۔ قریۃ کانت آمنۃ مطمئنۃ[12] ۔ پُر امن محفوظ و مامون، شور و غل اور گندگی و غلاظت سے پاکیزہ مطمئن بستی۔

قرآن حکیم کے اس نقشے کے مطابق مسلمانوں کو صرف ایسے مکانات میں سکونت اختیار کرنی چاہیئے جو ہوا دار، روشن، صاف ستھرے اور پاکیزہ ہوں اور جن کی خوشگواری، پاکیزگی، صفائی اور صحت بخش فضا کو برقرار رکھنے کے لئے ان کے دائیں بائیں درخت ہوں، سبزہ اور باغات کی فراوانی ہو، اور اس قسم کے مکانات پر مشتمل محلے اور بستیاں ایسی ہوں جو سکون اور پاکیزگی کے اعتبار سے "قریۃ آمنۃ مطمئنۃ" کہلا سکیں اور ان پُر سکون اور پاکیزہ محلوں پر مشتمل ایسے شہر ہوں جو اپنی صفائی، ستھرائی، کشادگی، روشنی وغیرہ کے اعتبار سے "مبلدۃ طیبۃ" کہلانے کے صحیح معنوں میں مستحق ہوں۔

جہاں تک انسانی اجتماعات میں وافر ہوا کی دستیابی کا تعلق ہے اسلام نے اس طرف بھی توجہ دی ہے، مسلمانوں کے بڑے بڑے اجتماع عام طور پر نماز پنجگانہ، جمعہ، عیدین اور حج وغیرہ کے موقع پر ہوتے ہیں، اس ضمن میں ادیانِ عالم میں یہ امتیاز شاید صرف اسلام کو حاصل ہے کہ زمین اپنی پوری وسعتوں کے ساتھ مسلمانوں کے لئے سجدہ گاہ بنا دی گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فخریہ انداز میں فرمایا کرتے تھے:

میرے لئے ساری زمین سجدہ گاہ بنا دی گئی ہے جہاں بھی کسی مسلمان کے لئے وقت نماز آئے وہیں پڑھ لیا کرے۔[13]

مسلمانوں نے اسلام کی اسی وسعت نظری کی روشنی میں مساجد تعمیر کیں اور اس وقت روئے زمین پر پھیلی ہوئی صدیوں قدیم اور جدید مساجد اس بات کی گواہ ہیں کہ مسلمانوں کی سجدہ گاہیں دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں میں سب سے زیادہ وسیع، کشادہ، ہوادار اور پر فضا

۱۱۔ قرآن۔ ۳۴ : ۱۵۔ ۱۲۔ قرآن۔ ۱۶ : ۱۱۲۔
۱۳۔ تجرید بخاری حصہ اوّل۔ کتاب التیمم۔ حدیث نمبر ۲۰۳۔

ہیں اور صحت و صفائی کے اعتبار سے سب پر فوقیت رکھتی ہیں۔ نماز پنج گانہ اور نماز جمعہ مساجد میں ادا کی جاتی ہیں۔ لیکن نماز عیدین کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر کھلے میدان کو ترجیح دیتے تھے۔ اجتماع حج کے لئے بیت اللہ میں توسیع کا عمل تاریخ اسلام میں مسلسل جاری رہا ہے اور آج بھی اس کی حدود میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، پھر اسلام کے طریقِ عبادت میں صف بندی اور صفوں کے درمیان سجدہ کے لئے ایک خاص فاصلہ کو صحت کے اصولوں کے پیشِ نظر اہمیت حاصل ہے۔ اسلام نے رہبانیت کی مذمت کی ہے، تنگ و تاریک گوشۂ تنہائی جس طرزِ زندگی کا خاصہ ہے۔ اسلام نے "لا رھبانیۃ فی الاسلام" (اسلام میں رہبانیت نہیں) کے ذریعے اس سے منع فرما دیا۔

ہوا اگرچہ جزوِ حیات ہے لیکن گندی اور کثیف ہوا کو ناپسند کیا گیا ہے اور صاف اور پاکیزہ ہوا کو مرغوب و مطلوب قرار دیا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں پاک اور صاف ہوا کو "ریح طیبۃ"[۱۴] کا نام دیا گیا ہے۔ یعنی ایسی ہوا جو کثافتوں اور گندگیوں سے پاک ہو اور مضر صحت اجزاء سے مبرا ہو، حیات بخش اور مفیدِ صحت ہو، موجبِ فرحت و انبساط ہو۔ اسلام نے صاف ستھری اور پاکیزہ ہوا کو محض اخلاقی تعلیم کی حد تک نہیں رہنے دیا، بلکہ اس کے حصول کے لئے عملاً اقدامات کئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی آبادی میں گندگی اور غلاظت پھیلانے اور اسے برقرار رکھنے والے پر اللہ کی لعنت کی وعید سنائی ہے[۱۵]۔ اس سلسلے میں اسلام کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے جراثیم کی ہلاکت خیزیوں کا اندازہ ساتویں صدی عیسوی میں لگا لیا تھا۔ تھوک کے جراثیم سے ہوا کا آلودہ ہونا یقینی امر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ جب مسجد کی دیوار پر تھوک دیکھا تو اس کے ضرر کے پیشِ نظر صحابہ کرام کی موجودگی میں خود اپنے دستِ مبارک سے اسے کھرچ دیا اور اس جگہ خوشبو لگائے جانے پر آپ نے خوشی کا اظہار فرمایا[۱۶]۔ اور ایک حکم کے ذریعے دیواروں، فرشوں اور چھتوں وغیرہ پر تھوکنے سے منع فرمایا۔[۱۷]

۱۴۔ قرآن ۱۰: ۲۲۔ ۱۵۔ مشکوٰۃ المصابیح۔ حصہ اوّل، حدیث نمبر ۳۰۴۔

۱۶۔ صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، حدیث نمبر ۳۹۵ تا ۴۰۵۔ ۱۷۔ مشکوٰۃ، کتاب المساجد۔

ہوا کی صفائی کے لئے دوسرا بڑا عنصر آبادی میں سبزہ، درخت، پھول اور پتوں وغیرہ کی موجودگی ہے، ہم نے اوپر دیکھا کہ قرآن کریم میں جس مثالی شہر "بلدة طیبة" کا ذکر ہے اس کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے کہ اس کے دائیں بائیں، باغات ونباتات کی فراوانی ہے جن کے پھول پتے اور سبزہ ہوا کو صاف اور پاکیزہ بناکر "ریح طیبة" میں تبدیل کرتے رہتے ہیں اور فضا کو مسلسل خوشگوار اور صحت افزا بناتے رہتے ہیں. صحت کے اسی اصول کے پیش نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر مسلمانوں کو پھلدار اور سایہ دار درخت لگانے کا حکم دیا کرتے تھے[18] مدینے کے نواح میں باغبانی، شجر کاری اور زراعت کی افزائش میں آپ گہری دلچسپی لیتے اور اکثر مساجد کے علاوہ باغات میں نماز ادا فرماتے[19]

فضا کو صاف اور ہوا کو پاکیزہ رکھنے کے لئے خوشبو کا استعمال نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو تین چیزیں مرغوب تھیں ان میں ایک خوشبو تھی[20] حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ذاتی اسوہ کے علاوہ اجتماعی طور پر جمعہ کے روز مسجد میں خوشبو جلانے کا حکم دیتے تھے اور آپ کی ہدایت پر اگربتی اور کافور جلایا جاتا تھا[21] حضور صلعم کا اسوۂ حسنہ اور آپ کے دوسرے اقدامات دراصل قرآن حکیم کی ان آیتوں کی عملی تفسیر تھے۔ یبنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد[22] - (اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولاد آدم! عبادت کے ہر موقع پر زیب وزینت سے آراستہ رہا کرو۔ قل من حرم زینة اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبت من الرزق[23] (اے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو" خدا کی زینتیں جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں، اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں؟"

اس وقت بھاری صنعتوں، کارخانوں اور ڈیزل وپٹرول کا وجود نہیں تھا۔ پھر بھی اسلامی معاشرے میں کثافت ہوا (AIR POLLUTION) کے مضر اثرات کے انسداد کا خیال رکھا

۱۸۔ تجرید بخاری حصہ دوم، کتاب الادب، حدیث نمبر ۸۲۱۔

۱۹۔ مشکوٰۃ، جلد اول، حدیث نمبر ۶۸۳۔ ۲۰۔ مشکوٰۃ، جلد دوم، حدیث نمبر ۴۹۴۳۔

۲۱۔ سنن نسائی، کتاب المساجد۔ ۲۲۔ قرآن۔ ۷: ۳۰۔ ۲۳۔ قرآن۔ ۷: ۳۱۔

جاتا تھا۔ اس ابتدائی دور میں کثافت ہوا کا احتمال انسانی اجتماعات ہی میں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ آپ نے حکماً یہ تاکید فرما رکھی تھی کہ لوگ جمعہ کے اجتماع میں شامل ہونے سے پہلے غسل کر لیا کریں۔ اس اصول پر اتنی سختی سے عمل کرایا جاتا تھا کہ ایک دفعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بغیر غسل کئے نماز جمعہ میں شریک ہوئے تو امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ نے آپ سے اس کوتاہی پر جواب طلبی کی اور یاد دلایا کہ جمعہ میں شریک ہونے کا طریقہ عہد رسالت سے جاری ہے۔ اس کے علاوہ حضورؐ نے مسجد میں حدث اصغر یعنی اخراج ریح کو دوسروں کے لئے موجب اذیت قرار دیا[۲۴]۔ کثافت ہوا کے انسداد کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حکم دیا جس میں لہسن یا پیاز کھا کر مسجد میں آنے سے منع کیا گیا تھا۔ اور ایک دوسرے حکم کے ذریعہ مسلمانوں کو ہدایت کی گئی تھی کہ کوئی شخص لباس یا جسم پر کوئی ایسی چیز لگا کر نہ آئے جس کی بدبو سے دوسروں کو تکلیف پہنچے[۲۵]۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اقدامات سے پتا چلتا ہے کہ اسلام میں کثافت ہوا کے مضرات کے انسداد کا کتنا اہتمام ہے۔ اسلامی تعلیمات کی بنا پر آج ہمارا فرض ہے کہ ہم اتباع سنت میں موجودہ کثافت ہوا کے اسباب و عوامل کا تجزیہ کریں اور ان کی روک تھام کے لئے جدید ترین ذرائع کو استعمال میں لاکر اپنے ماحول اور معاشرے کو صاف ستھرا اور پاکیزہ بنائیں۔

پانی :- ہوا، روشنی اور حرارت کے علاوہ بقائے حیات کے لئے پانی کی اہمیت کا اندازہ قرآن حکیم کے اس جملے سے لگایا جا سکتا ہے۔ "وجعلنا من السماء کل شئ حی" ہم نے پانی سے ہر چیز کو زندگی بخشی ہے۔

قرآن حکیم نے پاکیزہ نہروں اور طیب پانی کی بے حد تعریف کی ہے، جبکہ غلیظ ناپاک اور بدمزہ پانی کی مذمت کی ہے۔ پانی کو طاہر یعنی پاک اور مطہر یعنی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا بیان کیا گیا ہے۔ فقہاء و محدثین نے پانی کی اس اہمیت کے پیش نظر اس کی صفائی و عدم صفائی پر خاص توجہ دی ہے اور یہ عام اصول وضع کیا کہ جس پانی کی رنگت، بو یا ذائقہ تبدیل

۲۴۔ صحیح بخاری، کتاب الوضو، حدیث نمبر ۱۳۶۔

۲۵۔ تجرید بخاری، حصہ اول، حدیث نمبر ۴۵۱۔

ہو جائے وہ ناپاک ہو جاتا ہے[26]۔ پاکیزگی اور صفائی کے بارے میں فقہاء کے چھوٹے چھوٹے اختلافات اس بات کا ثبوت ہیں کہ اسلام میں صاف پانی کو حفظانِ صحت کے لئے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ پانی کو صاف رکھنے کے لئے حضور صلعم نے کئی اقدامات فرمائے۔ آپ نے حکم فرمایا کہ کسی کھلے کھڑے پانی میں جو نہانے، دھونے یا پینے کے کام آتا ہو، کوئی غلاظت نہ پھینکی جائے، اس میں پیشاب یا پاخانہ نہ کیا جائے[27]۔ ویران اور بیکار پڑے ہوئے کنوؤں کا پانی نہ پیا جائے اور نہ ہی کسی دوسرے استعمال میں لایا جائے[28]۔

غذا:- بقائے حیات وصحت کے لئے تیسری اہم چیز غذا ہے۔ غذا کے ضمن میں اسلامی تعلیمات میں دو باتیں بڑی بنیادی ہیں۔ (۱) کیا کھایا جائے؟ (۲) کتنا کھایا جائے؟۔

پہلے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا " قل احل لکم الطیبٰت[29]" تمہارے لئے ہر وہ غذا جو طیب ہے حلال ہے۔ دوسری آیت میں فرمایا " وکلوا مما رزقکم اللّٰہ حلالاً طیباً[30]" اللہ کے دیئے میں سے حلال و طیب غذا کھاؤ۔

ان آیتوں سے ثابت ہُوا کہ اسلام میں ہر وہ چیز جو حلال اور طیب ہو جائز ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ اسلام میں کسی غذا کا محض حلال ہونا کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کا طیب، پاکیزہ اور صاف ہونا بھی لازمی ہے۔ اگر کوئی غذا جو فی نفسہٖ حلال ہو لیکن طیب نہ ہو تو اسلام میں ایسی غذا کا استعمال ممنوع ہے۔ قرآن حکیم میں اکثر جگہ حلال اور طیب چیزوں کو ساتھ ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حلال اور طیب کے بارے میں پوری طرح واقفیت حاصل کی جائے۔

حلال سے مراد کسی چیز کا شرعی اعتبار سے انسانی صحت کے لئے مفید ہونا ہے جب کہ طیب سے مراد اس غذا کا ایسی حالت میں ہونا ہے جب کہ وہ حیاتین (VITAMINS)

۲۶۔ ایضاً۔ کتاب الوضوء۔ ۲۷۔ ایضاً۔

۲۸۔ تجرید بخاری، حصہ دوم، بدءالخلق۔ ۲۹۔ قرآن۔ ۵ : ۴۔

۳۰۔ قرآن۔ ۵ : ۸۸۔

سے بھرپور ہو، تازہ اور صحت بخش ہو۔ تازگی کے اعتبار سے حواس اور نفس دونوں کے لئے
مرغوب ہو، پھل ہوں تو پکے ہوئے اور تازہ ہوں، یہی حال گوشت اور سبزیوں کا ہے۔

دوسرے سوال، کتنا کھایا جائے؟ کے بارے میں فرمایا۔ وکلوا واشربوا ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین[۳۱]۔ کھاؤ پیو لیکن (کھانے پینے میں) اسراف نہ کرو۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ دوسری آیت میں فرمایا:۔ ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین[۳۲]: حدود سے تجاوز نہ کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ تیسری جگہ فرمایا: ولا تبذر تبذیراً ان المبذرین کانوا اخوان الشیطین[۳۳]۔ بے اعتدالی نہ کرو کیونکہ بے اعتدال لوگ شیطان کے بھائی ہوتے ہیں۔ کتنا کھانے کے بارے میں "اسراف، اعتدا، اور تبذیر" سے پرہیز کرنا قرآنی اصول ہیں۔ کھانے میں اسراف اور اعتدار کرنے والوں کو یہ وعید سُنائی کہ وہ اللہ کی محبت سے ہمیشہ محروم رہتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مومن کا منتہائے مقصود رضائے الٰہی کا حصول ہے اور ان اصولوں کی خلاف ورزی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا اپنے مقصود کو ہرگز حاصل نہیں کرسکتا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو پُرخوری اور زائد از ضرورت کھانا، اسلامی تعلیمات سے انحراف کے برابر ہے۔ تیسری آیت میں تو زائد از ضرورت کھانے والے کو کھلم کھلا شیاطین میں سے قرار دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ رضائے رحمٰن اور رضائے شیطان کا تعلق بقدرِ ضرورت اور زائد از ضرورت کھانے سے بھی ہے۔
اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مندرجہ ذیل ارشادات قابل توجہ ہیں۔

بہت کھانے والے سے اللہ کی پناہ مانگو۔ استعیذوا باللہ من الرّغب۔
بھوک سے زیادہ کھانے والے کو اللہ پسند نہیں کرتا۔ ان اللہ یبغض الاکل شبعہ فوق۔
کھانا اتنا کھایا جائے کہ ایک دو نوالوں کی بھوک رہ جائے[۳۴]۔
معدے میں ایک حصہ کھانے، ایک حصہ پانی اور ایک حصہ سانس کے لئے چھوڑنا چاہیے[۳۵]۔

۳۱۔ قرآن۔ ۷: ۳۱۔ ۳۲۔ قرآن۔ ۵: ۸۷۔ ۳۳۔ قرآن۔ ۱۷: ۲۶-۲۷۔
۳۴۔ صحیح بخاری، کتاب الاطعمہ، ۳۵۔ سنن ترمذی۔ ابواب الاشربۃ۔

معدہ بدن کا حوض ہے اور رگیں اس کی نالیاں ہیں اگر معدہ صحیح ہو تو رگیں بھی ٹھیک رہتی ہیں۔ معدہ فاسد ہو جائے تو رگیں بھی بیمار ہو جاتی ہیں۔[۳۶]

کافر سات آنتوں سے کھاتا ہے اور مومن ایک آنت سے۔[۳۷]

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان ہدایات و ارشادات سے معلوم ہوا کہ آپ کے نزدیک صحت و بیماری کا انحصار معدے پر ہے اور معدے کی صحت و بیماری کا انحصار بقدر ضرورت اور زائد از ضرورت کھانے پر ہے۔ طب قدیم و طب جدید کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد علم طب کا نچوڑ ہے، بلکہ آپ نے معدے کو بیماری و تندرستی کی بنیاد قرار دے کر تاریخ طب کو ایک نیا عنوان عطا کیا۔

صحت کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ قرآن و حدیث میں مذکور طبی ہدایات کی حیثیت کیا ہے ؟

قرآن و سنت کی یہ تعلیمات بظاہر محض اخلاقی معلوم ہوتی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر ہم عہد رسالت کو سامنے رکھ کر ان تعلیمات کا مطالعہ کریں، تو معلوم ہوگا کہ ان کی حیثیت فرامین و قوانین کی تھی اور حضور اکرم صلعم کی زبان مبارک سے نکلنے والا ہر لفظ حکم و قانون سمجھا جاتا تھا اور اس پر عمل کرنا معاشرے کی بہبود اور ضمیر کے اطمینان کا باعث ہوتا تھا۔ آج ان طبی اصولوں پر عمل کا صحیح راستہ یہ ہے کہ ان کی بنیاد پر ملک میں قوانین بنائے جائیں، جن کے پیچھے اخلاقی اور قانونی قوت موجود ہے۔ پہلے ابلاغ عام کے ذریعے ان کی خوب تشہیر کی جائے اور پھر ان کی خلاف ورزی کو قابلِ گرفت جرم قرار دیا جائے۔

۳۶۔ مشکوٰۃ، جلد دوم، حدیث نمبر ۴۲۹۳۔

۳۷۔ 〃 〃 〃 ۳۹۲۵۔

ایک گمنام کتب خانہ

انوار صولت

گندگر پہاڑ کے دامن میں دریائے سندھ کے بائیں کنارے پر حضرو کا شہر آباد ہے جو اپنی تاریخی اور تجارتی اہمیت کی وجہ سے عہد قدیم سے مشہور چلا آرہا ہے۔ انتظامی تقسیم کے اعتبار سے آج کل یہ ضلع کیمبل پور میں شامل ہے۔ تاریخی طور پر اس کا نواحی علاقہ اسکندر اعظم کی گزرگاہ رہا ہے۔ محمود غزنوی کی پانچویں اور فیصلہ کن لڑائی یہیں پر ہوئی اور تقسیم ہند سے قبل کانگرس کو سیاسی طور پر سب سے بڑی شکست یہیں ہوئی۔

حضرو کیمبل پور سے چودہ میل جانب جنوب تربیلا جانے والے راستے پر واقع ہے۔ اگرچہ یہ ریلوے اسٹیشن نہیں، تاہم یہ بسوں، لاریوں اور ویگنوں کے ذریعے راولپنڈی، پشاور کیمبل پور اور تربیلا سے ملا ہوا ہے۔ جہاں ان مقامات کے لئے ہر پانچ منٹ کے بعد سواری مل سکتی ہے۔ یہاں پہنچنے کے لئے راولپنڈی سے صرف اڑھائی گھنٹے لگتے ہیں۔

کتب خانہ

حضرو کے محلہ عظیم خان میں خواجہ محمد خان اسد کا "میرا کتب خانہ" موجود ہے۔ آپ ایک مشہور علم دوست شخصیت ہیں جو ۱۹۳۲ء سے اس کتب خانے کے لئے کتابیں جمع کر رہے ہیں۔ یہ کتب خانہ ان کے رہائشی مکان کی بالائی منزل میں واقع ہے۔ خواجہ صاحب عربی فارسی کے فاضل اور اعلیٰ پائے کے ادیب ہیں۔

اس کتب خانہ میں ساڑھے تین ہزار کے لگ بھگ کتب موجود ہیں جو سیرت و دینیات، تاریخ، سوانح عمریوں اور سفرناموں، قرآن و حدیث، فقہ و قانون، ادب و سیاست، اور مکاتیب و خطبات جیسے اہم موضوعات کی حامل ہیں اور تمام کی تمام مشہور اور بلند پایہ مصنفین کی تصانیف ہیں۔

نایاب رسائل | میں قصہ حضرت بلالؓ مصنفہ بہادر شاہ ظفر نوادرات سے تعلق رکھتا ہے اور کسی لائبریری میں شاید ہی موجود ہو۔

باقی رسائل کی تفصیل یہ ہے ان میں اکثریت قبل از تقسیم کے رسائل کی ہے۔ جن میں آجکل کئی نایاب ہیں۔ الالقاء جلد ۱۱-۱۹-۲۰، ۲۱، ۲۲ اور ۲۳، مخزن ۱۹۰۴ء چھ جلد، الہلال ۱۹۱۴ء پچیس جلد، الامداد (ج ۲- تھانہ بھون ۱۳۳۵ھ)، پانچ عدد قاسم العلوم جلد ۱ (مولانا عتیق احمد صدیقی ۱۳۵۳ھ) چھ جلد، دین و دنیا دہلی ۱۹۲۴ء نو جلد، پیشوا دہلی (۱۹۳۱ء ۱۹۳۲ء)، سالنامہ سرپنچ لکھنؤ (ایڈیٹر شوکت تھانوی) ۱۹۳۴ء، اخبار الحدیث دہلی بھارت (سید تقریظ احمد مدیر) ۱۹۶۲ء، اشاعت اسلام (خواجہ کمال الدین احمد، احمدیہ سٹیم پریس لاہور) ۱۹۱۶ء، دلگداز لکھنؤ (شرر) ۱۹۲۲ء، شفا (حکیم یوسف حضروی (مطبوعہ اکسیرات ہند کلکتہ پریس) ۱۳۴۶ھ، خطیب دہلی (ملا واحدی) ۱۳۳۶ھ، علی گڑھ میگزین ۱۹۳۷ء آجکل دہلی ۱۹۴۵ء، غالب (مدیر مرزا شجاع، امرتسر) ۱۹۲۷ء، خیالستان (اختر شیرانی) ۱۹۳۵ء، رومان (اختر شیرانی) ۱۹۳۹ء، شانِ اسلام ج ۳ (صاحبزادہ قیوم قریشی سرحدی) پشاور، شان ہند بمبئی ۱۹۳۹ء چار جلد، الفرقان ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۵ء (نامی پریس لکھنؤ) دائرۃ المعارف ۱۹۴۷ء تا ۱۹۷۰ء مکمل فائل، عالمگیر خصوصی نمبر ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۳ء، ۱۹۴۴ء نیرنگِ خیال ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۹ء کی چند جلدیں، ساقی خاص نمبر ۱۹۳۴ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۸ء اور ۱۹۴۰ء، ہمایوں ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۶ء کی جلدیں، رسالہ صوفی، منڈی بہاؤالدین (مدیر ملک محمد دین) کی ۱۹۱۴ء، ۱۹۳۲ء تا ۱۹۳۴ء کی جلدیں۔ ادب لطیف ۱۹۳۹ء، نگار (نیاز فتح پوری) ۱۹۲۶ء ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۵ء کی جلدیں۔

کتب خانے کا ایک حصہ ڈراموں، مختصر افسانوں، تراجم اور ناولوں کے لئے وقف ہے جس میں تقریباً ہر معروف مصنف کی کتب ملتی ہیں۔

قلمی نسخے | (۱) ایک قرآن پاک خط کوفی میں موجود ہے جو کاغذ کی ساخت کے اعتبار سے تین سو سال پرانا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) ایک پنج سورہ ہے جس کو فضل دین ملک مالہ (ایک قصبہ حضرو کے نزدیک ہے) نے

تحریر کیا ہے۔

(۳) تاریخ ارادت خان۔ یہ بہادر شاہ نامہ ہے، جس کے مصنف مرزا مبارک اللہ اور کاتب کنہیا لال ہیں۔ اس کی کتابت ۱۱۲۶ھ میں ہوئی ہے۔ یہ تاریخی نسخہ نہایت عمدہ حالت میں کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ اس کو حال ہی میں مولانا غلام رسول مہر نے ترجمہ و ترتیب کے ساتھ ادارہ تحقیقات پاکستان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے شائع کیا ہے۔

مولانا نذر صابری ایم اے" نوادرات اٹک" (سن تصنیف ۱۹۶۳ء) کے ص ۱۲ پر اس تاریخی کتاب کا تعارف اس طرح کراتے ہیں "مصنف مرزا مبارک اللہ متخلص بہ واضح سن تالیف ۱۱۲۶ھ، اورنگ زیب کی وفات کے بعد اس کے خاندان پر کیا گزری، مصنف نے اپنی سرگزشت کے پیرایہ میں اس داستان خونچکاں کو بیان کیا ہے۔ چونکہ وہ خود خاندانِ مغلیہ کا ایک منصب دار تھا۔ اور ارادت خان کا عہدہ اس کے خاندان میں عہد شاہجہانی سے چلا آرہا تھا۔ لہٰذا "محرم رازِ درونِ خانہ" کے طور پر اس کے بیان کو بڑا اعتبار حاصل ہے۔ اس لئے یہ کتاب اپنے دور کی گراں قدر معتبر تاریخ کا درجہ رکھتی ہے۔ جلی نستعلیق میں خوشخط نسخہ ہے، جسے کنہیا لال نے سرمست خاں کے لئے ۱۲۵۷ھ میں تحریر کیا تھا۔ آخر میں سرمست خاں کی مُہر ثبت ہے۔ یہ نسخہ خان بہادر محمد عظیم خاں کی ملکیت تھا۔ جو صاحبِ کتب خانہ کے چچا تھے۔"

(۴) مختلف معروف کتب مثلاً بہار دانش، شرح گلستاں، یوسف زلیخا اور بوستانِ سعدی وغیرہ۔ ان سب کے کاتب وہی فضل دین ملک مالہ والے ہیں۔

(۵) نوشت خان زماں خاں پیتی (PAITI)

پیتی حضرو کے پاس ہی ایک معروف بستی ہے۔ یہ کتاب علی زئی درانی خاندان کے ایک فرد کی خود نوشت سوانح عمری ہے، جو زیادہ تر خاندانی حالات پر مشتمل ہے۔ آخری واقعہ ۹ اگست ۱۹۶۷ء کا درج کیا ہے۔ خان موصوف نے کافی طویل عمر پائی تھی۔ آخر عمر میں انھوں نے اپنی اولاد کے لئے یہ ڈائری لکھی تھی۔ ابتدا میں ان کے لئے چند اقوال بھی لکھے ہوئے ہیں۔ ●

اخبار و افکار

وقائع نگار

کولون یونیورسٹی (مغربی جرمنی) میں اسلامی علوم کے پروفیسر ڈاکٹر عثمان ملک گزشتہ دنوں ادارۂ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ انہوں نے ارکان ادارہ کے ایک اجتماع میں "موجودہ معاشرے میں مذہب کی اہمیت" کے موضوع پر اپنا مبسوط مقالہ پیش کیا۔ ڈاکٹر ملک نے مذہب کی معاشرتی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے بتایا کہ مذہب انسان کے لئے ایک زندہ حقیقت ہے اور موجودہ دور میں اسلام کی ضرورت انسان کو پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو وقت کے ہر چیلنج کا جواب دے سکتا ہے۔

اگست کی ابتدائی تاریخوں میں ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی سابق وائس چانسلر جامعہ کراچی نے اپنے قدوم میمنت لزوم سے ادارے کو مشرف فرمایا۔ ڈاکٹر قریشی ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر رہ چکے ہیں۔ ادارے کے معاملات و مسائل سے ان کی دلچسپی ایک بالکل فطری امر ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی مصروفیت کے باعث پانچ دس منٹ دینے کا وعدہ کیا تھا مگر جب وہ آئے تو بات منٹوں سے گھنٹے تک جا پہنچی۔ انہوں نے تفصیل سے ادارے کے ہر شعبے کو دیکھا۔ ادارہ کا کتب خانہ دیر تک ان کی توجہ کا مرکز رہا۔ خوشی اور استعجاب کے ساتھ انہوں نے کتب خانے کی ترقی و توسیع کا جائزہ لیا اور اپنے عہد کے بعد کے اضافوں سے بہت متاثر ہوئے۔

ہارورڈ یونیورسٹی کی ڈاکٹر ایلزا لیسٹن اسٹاڈٹر (DR. ILSA LICHTEN STADTER) نے ۲۵ اگست کو ڈائرکٹر آف اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ جناب ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی سے ان کے دفتر میں ملاقات کی۔ ڈاکٹر ایلزا ہارورڈ مرکز ابحاث ممالک وسطیٰ سے منسلک ہیں۔ انہوں نے جناب ڈائرکٹر کے ساتھ پاکستان، عالم اسلام اور دنیا کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسائل پر تبادلۂ خیال کیا۔

مراسلات

بخدمت گرامی جناب ڈاکٹر معصومی صاحب !

ماہ جون کے "فکر و نظر" میں آپ کا ایک مضمون "شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تقلید" نظر سے گزرا تمامسرت ہوئی کہ آنجناب نے حضرت شاہ صاحبؒ کے نظریہ کی بہترین اور صحیح ترجمانی کی ہے۔

اگر غور کیا جائے تو منکر تقلید حضرات بھی مقلد ہیں۔ مثلاً ان کا امام بخاری کی کتاب بخاری شریف پر یہ اعتماد کہ اس میں حضور علیہ السلام کا مذہب صحیح بیان ہوا ہے اور اس اعتماد پر یہ حضرات احادیث بخاری شریف کی اتباع و تقلید کرتے ہیں بعینہٖ اسی طرح حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مقلدین حضرات بھی امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ پر ایسا ہی اعتماد کرتے ہیں کہ یہ ائمہ بھی حضور علیہ السلام ہی کا مذہب بیان فرمارہے ہیں، تو یہ لوگ بھی اسی طرح سنت نبوی کے پیرو ہوتے ہیں، جیسے کہ امام بخاریؒ پر اعتماد کرنے والے۔

"فکر و نظر" بابت ماہ جولائی ۱۹۷۱ء میں گوجرخان کالج میں جناب کا خطاب بھی پڑھا بے حد پسند آیا۔ اللہ تعالیٰ افادۂ خلائق کے لئے آپ کو دیرگاہ سلامت باکرامت رکھے اور ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کو بھی ثبات و دوام نصیب فرمائے۔ آمین۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب ادارہ کے سربراہ رہے۔ تمام حساس، ذی علم مسلمانوں کو شکایت رہی، لیکن جب سے آپ تشریف لائے ہیں اور آپ کے ذی علم رفقار کار نے آپ کی سرپرستی میں معاملاتِ ادارہ کو ہاتھ میں لیا ہے۔ ادارہ بہت اچھے نہج پر جارہا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ حکومتِ پاکستان کی وزارت قانون تشکر و تبریک کی مستحق ہے کہ اس نے ایسا عظیم تحقیقاتی ادارہ قائم کر دیا ہے۔

عبدالحکیم۔ ایم۔ این۔ اے،

سیکرٹری اطلاعات و نشریات، کل پاکستان جمعیۃ علماء اسلام

بعد الحمد والصلوٰۃ وارسال التسلیمات از فقیر محمد شمس الدین غفرلہٗ بخدمت گرامی مخدوم مکرم جناب مولانا ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب عصمہ اللہ تعالیٰ وجعلہٗ فی عینہٖ صغیرا و فی اعین الناس کبیرا و عظیما آمین۔ عرض گذار ہے کہ ماہ نامہ فکر ونظر بابت ماہ جون ۱۹۷۱ء میں آپ کا ایک مضمون بعنوان" شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تقلید" نظر سے گذرا۔ بے ساختہ دل سے دعائیں نکلیں۔ اللہ سبحانہ مزید خدمت دینِ متین کی توفیق نصیب فرمائے اور ان خدماتِ حسنہ کو آنجناب کا زادِ آخرت گردانے۔

لا ریب کہ تقلید حرام بھی ہے۔ جو ھذا ما وجدنا علیہ اٰباءنا قسم کی اندھی تقلید ہو۔ اور تقلید واجب بھی ہے جو صاحبِ شریعت علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کے اصحاب کرام کی تقلید ہو بمصداق ما انا علیہ واصحابی۔ اور حضرات صحابہ کرام کے عمل مبارک میں اس طرح کی بے شمار روشن مثالیں موجود ہیں کہ انہوں نے بوقت ضرورت صرف ایک آدمی کی تقلید کر کے اپنے اعمالِ دینی انجام دیئے۔ مثلاً :-

۱۔ تحویلِ قبلہ کے موقعہ پر صرف ایک صحابی کے یہ کہنے پر کہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ نماز عصر قبلۂ مکہ کی طرف پڑھ کر آ رہا ہوں تمام اہل قباء نے اس کے قولِ واحد کی تقلید وتائید کرتے ہوئے بغیر مراجعت بہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنا رُخ بیت المقدس سے پھیر کر خانہ کعبہ کی طرف کر لیا۔

۲۔ حضرت ضماد بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایمان اور احکام نماز و روزہ سیکھ کر وطن واپس گئے اور آپ کی پوری قوم نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اصالتاً تصدیق کئے بغیر صرف حضرت ضمادؓ کے کہنے کے مطابق ساری عمر دینِ اسلام پر عمل کیا اور ان کے ایمان واعمال بفضلہ تعالیٰ بالکل صحیح ہے۔ کیوں؟ صرف اس لئے کہ ان کو اس شخص واحد پر یہ اعتماد تھا کہ یہ شخص جو کچھ کہہ رہا ہے، اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دین کے صحیح احکام بیان کر رہا ہے۔ تو بالکل اسی طرح بعد کے جو کم علم لوگ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کا بھی اپنے ان ائمہ ہدایت

پر پورا پورا یہ اعتماد ہوتا ہے کہ یہ امامانِ برحق رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ہم کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دین متین ہی بتا رہے ہیں۔

اور تلفیق مذاہب اربعہ میں حرام ہے، اور تلفیق اس کو کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ ایک مذہب سے لے لیا اور دوسرا مسئلہ دوسرے مذہب کا لے لیا۔ مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک خروج دم مفسد وضو نہیں مگر احناف کے نزدیک مفسد ہے اور لمس نساء (یعنی بوس وکنار) حنفیوں کے نزدیک مفسد وضو نہیں اور شوافع کے نزدیک مفسد ہے تو اگر ایک شخص کا خون بھی نکلا ہو اور اس نے بوس وکنار بھی کیا ہو اب وہ شخص یوں کہے کہ خروج دم کے مفسد نہ ہونے میں میں امام شافعی صاحب کا مقلد ہوں اور لمس نساء کے مفسد نہ ہونے میں میں امام ابوحنیفہ صاحب کا مقلد ہوں اور نماز پڑھتا ہوں تو ایسی تلفیق منع ہے۔ وان الحکم الملفق باطل بالاجماع وجهل وخرق لاجماع (شامی)۔ تو ایسا کرنے والا آدمی کالشاة العائرة بين الغنمين تعير الى هذه مرة والى هذه مرة۔ الحدیث کا مصداق بن جاتا ہے۔ اعاذنا اللہ منہا۔

تو اس طرح کا "ملغوبہ" بنانا منع ہے۔ خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ولا تتبع السبل نتفرق بکم۔ الآیۃ اور وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ۔

الأیۃ۔ سورۃ الانعام

مختصراً یہ ہیں وہ آیات اور احادیث، جن کو "عقد الجید" میں مجملاً اور "حجۃ اللہ البالغۃ" میں مفصلاً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نور اللہ مرقدہ نے بیان فرمایا اور اُن ہی کے پاکیزہ خیالات کو آنجناب نے اُردو کا جامہ پہنا کر نفع بخش خلائق بنایا۔ فجزاکم اللہ رب البرایا۔

اور اگر ٹھنڈے دل سے نوجوان انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ نے آپ کے مقالہ کو غور و فکر سے پڑھ کر فائدہ اٹھانے کی کوشش کی تو ان شاء اللہ ان کے لئے بے حد مفید، مشعلِ راہ اور موجب ہدایت ہوگا۔ واللہ الهادی۔

انتقاد

غرر الفرائد معروف بہ شرح منظومۂ حکمت (امور عامہ جوہر و عرض)

تالیف : حاجی ملا ہادی سبزواری ۔ ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق

بہ تحقیق : پروفیسر مہدی محقق ۔تہران ۔ پروفیسر ہیکو ایزوتسو ۔

کتاب مذکورہ امور عامہ پر" جوہر و عرض" کی شرح میں ایک ضخیم کتاب ہے ۔ یہ کتاب ایک ایرانی عالم ملا ہادی سبزواری بن الحاج مہدی کی تصنیف ہے ،جوکہ علاقہ سبزوارہ کے سربرآوردہ تاجروں میں تھے ۔

آپ نے کئی گرانقدر تالیفات یادگار چھوڑی ہیں جن میں سے کچھ تو مستقل رسالے ہیں اور کچھ شروح و حواشی ہیں۔ ان کی تالیفات میں سے بعض تو زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں اور بعض ابھی تک اہل علم کے کتب خانوں کی زینت ہیں ۔مطبوعات میں ایک کتاب اسرار الحکم ہے ۔

ان کی دوسری کتاب غرر الفرائد ایک منظوم رسالہ ہے ۔جس میں انہوں نے ابواب حکمت کی پوری تشریح کی ہے ۔ یہ رسالہ مندرجہ ذیل سات مقاصد پر مشتمل ہے ۔

۱ ۔ امور عامہ ۔ ۲ ۔ (بالخصوص) الہیات ۔

۳ ۔ طبیعیات ۔ ۴ ۔ علوم رسالت ۔

۵ ۔ منامات (خوابہا) ۶ ۔ معاد ۔

۷ ۔ علم اخلاق ۔

مصنف خود اس رسالہ کے عنوان کے متعلق لکھتے ہیں :۔

سمیت ھذا غرر الفرائد ادرجت فیھا عقد العقائد

میں نے اس رسالہ کو غرر الفرائد کے عنوان سے موسوم کیا ہے اور اس میں میں نے عقائد کی موتی موتی

باتیں ذکر کی ہیں۔

اس رسالہ پر عربی زبان میں کئی شرحیں اور تعلیقیں لکھی گئی ہیں۔ جو رسالے کے مطلب کو سہل الفہم بنا دیتی ہیں۔

ڈاکٹر مہدی محقق صاحب بھی اس رسالہ کے شارح ہیں۔ انہوں نے اپنی شرح کے علاوہ کچھ اور شرحیں اور تعلیقات بھی شامل کر دی ہیں۔ بعض تعلیقات و حواشی وہ ہیں جو خود اس رسالہ کے مصنف الحاج سبزواری نے لکھے ہیں۔ اور بعض تعلیقات وہ ہیں جن کو ہیدجی اور آملی نے لکھا ہے۔

ڈاکٹر مہدی محقق تہران یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں اور تہران کے مؤسسۃ الدراسات الاسلامیہ کے مدیر بھی ہیں۔

یہ رسالہ ایک مقدمہ (انگریزی زبان میں) کے ساتھ طبع ہوا ہے۔ جسے پروفیسر توشی ہیکو ایزوتسو نے لکھا ہے۔ پروفیسر موصوف جاپان کے شہر کئی او کی کی یونیورسٹی میں بطور مہمان آئے ہوئے ہیں۔ اور کینیڈا کی میک گیل یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں۔

اس مقدمہ میں فاضل پروفیسر نے مرحوم سبزواری کے افکار کی وضاحت کی ہے۔ اور ان کے افکار کا جرمنی، فرانس اور امریکہ کے بعض مفکرین کے افکار کے ساتھ موازنہ کیا ہے۔ ساتھ ہی اس نے مرحوم سبزواری کے اسلاف کرام کی بھی تعریف کی ہے، جنہوں نے سرزمین ایران میں فلسفہ کی غرض و غایت پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

الحاج سبزواری کی شخصیت فلاسفہ، علماء اور صوفیاء، سب کے نزدیک بلند پایہ سمجھی جاتی ہے۔

اس رسالہ کی عربی شرح ص ۳۵ سے لے کر ص ۱۸۸ تک ہے۔ اور اس پر جو حاشیے اور تعلیقات لکھے گئے ہیں وہ ص ۱۹۱ سے لے کر ۵۸۷ تک پہنچتے ہیں۔ اور انگریزی مقدمہ ۱۵۲ صفحات پر مشتمل ہے اس کا انگریزی ترجمہ اور عربی اصطلاحات ص ۵۹۱ سے لے کر ص ۶۶۲ تک ہے اور فہرست سمیت ص ۶۷۹ تک ہے۔

اس رسالہ میں زیر بحث فلسفیانہ مباحث وہی ہیں جن کو مشائین کے طریقہ پر شیخ رئیس

ابن سینا نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ متاخرین میں سے شیخ نصیر الدین طوسی، شیخ الاشراق صوفی سہروردی، صوفی ابن عربی، (متکلم) فخر الدین رازی، ملا باقر میر داماد اور ملا صدرا جیسے حضرات نے اسی نہج پر اپنے افکار کا تجزیہ کیا ہے۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ جن مستشرقین نے فلسفہ و حکمت پر قلم اٹھایا ہے۔ ان کو برصغیر ہندوستان اور بلادِ ایران کے متاخرین مفکروں کی کتابوں کے مطالعے کا موقعہ نہیں ملا، اور وہ بلادِ مشرق کے ان مفکرین کے افکار سے روشناس نہ ہو سکے جنہوں نے الہیات، طبیعیات اور کلام پر عمدہ اور دقیقہ سنج بحثیں کی ہیں۔ مثال کے طور پر قطب الدین رازی، ملا صدر الدین شیرازی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، ملا محمود جونپوری، ملا محب اللہ بہاری، ملا عبدالعلی بحر العلوم، فضل امام خیرآبادی اور عبدالحق خیرآبادی کی تالیفات سے انہیں کوئی آگہی نہیں۔

اس رسالے کا انگریزی مقدمہ بے حد مفید ہے۔ اس میں پہلی بار یورپ اور امریکہ کے حکماء کو دعوت دی ہے کہ وہ مشرقی ممالک کے مفکرین و حکماء کی ان بیش قیمت تالیفات سے استفادہ کریں، جن سے مشرق میں حکمت و فلسفہ کا ارتقاء ہوا۔

ہم مسلمانوں کے لئے یہ موقع فراہم ہوا ہے کہ ہم دنیا کے خاص میدانِ فکر میں اور عام علمی محافل میں اپنے اسلاف کے افکار اور ان کی مساعی جمیلہ کو پیش کریں۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ اغیار (مغربی لوگوں) کی نظریں ہمارے اسلاف کے ان عمیق افکار پہ بار بار پڑ رہی ہیں۔ جو انہوں نے مشرقی ممالک میں اپنی تالیفات کی صورت میں یادگاریں چھوڑی ہیں ——— یہ جدوجہد مع انگریزی ترجمہ دنیا بھر میں ہمارے اسلاف کے افکار سے روشناس ہونے کی طرف پہلا قدم ہے۔ آخر میں ہم دونوں فضلاء جاپانی پروفیسر جناب توشیکو ہی تو، اور پروفیسر مہدی محقق کے مشکور ہیں جنہوں نے اس رسالے کے عربی متن اور عربی شرح کی تحقیق میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔

اس کتاب کی قدر و قیمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ فرزندانِ قوم نے اس بیش قیمت تالیف کو نشر کر کے سرزمین ایران کے تاریخ فلسفہ و حکمت کے مباحث کا دروازہ کھول دیا ہے اور نتیجتاً اس کے قدیم خزانوں سے روشناس اور بہرہ اندوز ہونے کی غرض

سے "سلسلۂ حکمت ایرانیہ" کے نام سے ایک انجمن بنائی ہے جو کہ اسم باسمیٰ ہے۔

محمد صغیر حسن معصومی

(شاہ ابوالحسین محبوب علی شاہ نے عربی سے اُردو میں منتقل کیا)

تاویلِ تنزیل | مؤلفین: قمر امرتسری و علامہ عرشی امرتسری۔ پتہ: کتب خانہ شرف الرشید، شاہ کوٹ ضلع شیخوپورہ، صفحات ۱۳۲، قیمت دو روپے۔ کاغذ اخباری طباعت گوارا۔

زیرِ تبصرہ کتاب کے پہلے حصے 'بہائی مذہب کا پسِ منظر اور پیش رفت' (صفحہ ۷ تا ۶۳) کے مؤلف قمر امرتسری ہیں۔ حرف آغاز اور کتاب کا دوسرا باب، جو پوری کتاب کا ہم نام (تاویلِ تنزیل) ہے، جناب عرشی امرتسری کا تحریر کردہ ہے۔ اسماعیلیوں، بابیوں اور بہائیوں کے عقائد ان مذاہب کی کتب کے حوالے سے بیان کئے گئے ہیں، ان سب فرقوں کو عربی اسلام کے خلاف عجمی ردِ عمل بتایا گیا اور تلقین کی گئی ہے کہ بقول علامہ اقبالؒ ؎

از خیالاتِ عجم باید حذر

کتاب میں اہلِ تشیع اور قادیانیوں کا بھی ضمناً ذکر موجود ہے۔

باب اوّل میں مرزا علی محمد باب کے دعوؤں پر سیر حاصل بحث کے بعد بہاء اللہ (باب کے ایک مرید) کے ادعائے نبوت اور بہائی مذہب کے خد و خال نمایاں کئے گئے ہیں۔ بہاء اللہ کے روسی حکومت کے آلۂ کار بننے، بہائی مذہب کے مسیحیت سے مشابہ ہونے، بہائی لٹریچر میں رازداری اور زمانہ سازی کے اصولوں کی موجودگی نیز بابیت اور بہائیت کے سراپا تاویل پذیر عقائد اس باب میں مطالعہ کئے جا سکتے ہیں۔

باب دوم میں ایرانیوں کی عرب دشمنی اور مذکور فرقوں کے عجیب و غریب تاویلی عقائد مع مآخذ و مصادر کے مندرج ہوئے ہیں۔ کتاب کا مقصد تالیف یہ بیان ہوا ہے کہ کم پڑھے لکھے، فرقہ بندی کے شکار اور "قرآن مجید کے ہمہ گیر اور ابدی رہنمائی سے ناواقف" مسلمانوں کو تاویلی فرقوں کے گورکھ دھندوں، خصوصاً بہائی مصنفین کے اثرات سے بچایا جا سکے۔

تاویل کا میدان بہت وسیع ہے۔ بہتر یا تہتر اسلامی فرقوں کے وجود کا تانا بانا اسی سے تیار ہوا ہے اور کل حزب بما لدیھم فرحون، مگر تاویل کے اس افسوسناک کام کو کسی ایک خطہ زمین مثلاً ایران کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ "عجمیت" ایک وسیع اصطلاح ہے جسے تمام غیر عربی ممالک کی خاطر استعمال کیا جاتا ہے۔ "عجم" کے علاوہ اگر کوئی عرب ملک بھی دور دراز کی تاویلات کو اپنا شعار بنالے، تو معنوی طور پر وہ بھی "عجمیت" کی راہ پر چل رہا ہوگا۔ مؤلفین نے مذکورہ تاویلی فرقوں کو سرزمینِ ایران سے باصرار مربوط کر لیا حالانکہ یہ بات تحقیقی طور پر محلِ نظر ہے۔ جن چند مؤلفین کی آراء سے اس کتاب میں استناد کیا گیا ہے، وہ موجودہ وطنیت وقوم پرستانہ تحاریک کے جذبات سے سرشار ہو کر لکھی گئی ہیں۔ بہرحال تاویلات سازی اور فرقہ آرائی کا تاسف انگیز کام ہر ملک میں ہوتا رہا ہے البتہ اس کی کیفیت میں کمی یا بیشی دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ فخر یا الزام سارے عالمِ اسلام کے لئے ہے۔

کتاب کے باب اوّل میں بہاء اللہ کے حالاتِ زندگی اور عقائد کو علی محمد باب اور اس کے مذہب کی مانند واضح تر لکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ طباعت کی متعدد اغلاط کے علاوہ، صفحہ ۶، ۷، وغیرہ پر اسماعیلی ہفت امامی لوگوں کو اثنا عشری حضرات کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا ہے۔

مجموعی طور پر کتاب تحقیقی اور متوازن ہے۔ خدا کرے یہ کتاب ایسی سنجیدہ طبائع کے ہاتھ لگے جو حقیقتِ حال کو سمجھ سکیں ورنہ ایسی کتاب مزید فرقہ آرائی کا موجب بھی ہو سکتی ہے۔ کتاب کے ناشر اور مسئول چودھری محمد عالم ٹھیکیدار ہیں۔

(ڈاکٹر محمد ریاض)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

١ - کتب

	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodolog in History (انگریزی) ار ڈاکٹر فضل الرحمان	١٥/٠٠	١٢/٥٠
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	١٥/٠٠	١٢/٥٠
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	١٥/٠٠	١٢/٥٠
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از پروفیسر جارج این آنیہ	١٨/٠٠	١٥/٠٠
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	١٥/٠٠	١٢/٥٠
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	١٢/٥٠	١٠/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	١٨/٠٠	١٥/٠٠
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اےخان	-	١٠/٠٠
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	١٠/٠٠
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	١٥/٠٠
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	١٥/٠٠
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	٨/٠٠
اجماع اور باب اجتہاد اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	٢/٠٠
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	١٠/٠٠
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	٧/٥٠
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) ار مولانا امجد علی	-	١٠/٥٠
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	١٥/٠٠
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	١٥/٠٠
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	١٢/٠٠
نظام عدل گستری (اردو) ار عبدالحفیظ صدیقی	-	٥/٥٠
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن		

٢ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگلش) از کے این احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلش) از قمرالدین خاں

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

Family Laws of Iran — ایران کے عائلی قوانین از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی

Regd. No. P. 14 *October* 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سه ماھی (ہرسال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ		
	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۶ شلنگ ۵ پونڈ اسٹرلنگ	۵/- روپے ۱۴ شلنگ ۱/۵۰ اسٹرلنگ
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماھنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۱۴ شلنگ ۲ پونڈ اسٹرلنگ	۰/۶۰ پیسے ۱ شلنگ ۶ پینس ۰/۲۰ اسٹرلنگ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پزیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(*i*) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳⅓ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
ایک ہزار سے اوپر ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(*ii*) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کے بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا -

جملہ خط و کتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ادارۂ تحقیقات اسلامی — اسلام آباد

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے.

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن ۔ مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد (پاکستان)

شمارہ ۵	رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ ○ نومبر ۱۹۷۱ء	جلد ۹

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

ماہِ صیام مبارک!

یہی وہ بابرکت مہینہ ہے جس میں خالق کائنات کا آخری صحیفۂ ہدایت نازل ہوا۔
شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن (رمضان کا مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا)
اس مہینے کی سب سے بڑی فضیلت یہی ہے کہ نزول قرآن کے لئے اللہ ربّ العزت
نے اسے منتخب فرمایا۔ اس مہینے میں انسانیت کو وہ نسخۂ کیمیا عطا ہوا جو فلاح دارین
کی ضمانت ہے اور جس کی بدولت انسان کو شرف و مزیت کا کمال حاصل ہوا۔ اس کا مقام
اتنا بلند ہوا کہ مہ و پروین اس کے سفر کی گردِ راہ ہوگئے۔

یہ مہینہ مسلمانوں کی ایک اہم عبادت کے لئے خالق ارض و سما نے مخصوص کردیا ہے
حکم ہے کہ من شہد منکم الشہر فلیصمہ (تم میں سے جو موجود ہو چاہیئے کہ وہ
مہینے کا روزہ رکھے)۔ مسلمانوں کے حق میں اس کے فضائل بے شمار ہیں۔ لیکن اگر ذرا غور و تامل
کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ مہینہ جملہ بنی نوع انسان بلکہ تمام مخلوقات ارضی و سماوی،
جن و انس سب کے لئے باعثِ خیر و برکت ہے۔ آج دنیا میں نیکی، خیر اور بھلائی کا جتنا بھی
اور جہاں کہیں بھی وجود ہے، بلا واسطہ یا بالواسطہ اسی مہینے کا فیضان ہے۔ قرآن نہ آتا تو
آج دنیا جہالت کی تاریکیوں میں اسی طرح ڈوبی ہوتی جس طرح ظہور اسلام سے پہلے تھی۔ یہ
قرآن ہی کا نور ہدایت ہے جس سے اقصائے عالم میں علم و حکمت کی قندیلیں روشن ہیں۔

یہی وہ مہینہ ہے جس میں سے ایک رات ہزار مہینوں سے بہتر ہے۔ انا انزلناہ فی لیلۃ القدر وما ادراک ما لیلۃ القدر لیلۃ القدر خیر من الف شھر (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) نازل کیا قدر کی رات میں۔ تمہیں معلوم ہے قدر کی رات کیا ہے۔ قدر کی رات ہزار مہینوں سے بہتر ہے) اس رات میں فرشتے اور جبرئیل امیں اللہ کی برکتیں اور رحمتیں لے کر اُترتے ہیں۔ تنزل الملائکۃ والروح فیھا باذن ربھم (اس رات میں ملائکہ اور روح الامیں اپنے پروردگار کے اذن سے نازل ہوتے ہیں) یہ رات مجسم سلام اور سراپا رحمت ہے۔ سلام ھی حتی مطلع الفجر (یہ رات سلامتی ہے طلوع فجر تک) خوش نصیب ہیں وہ لوگ جو اس مہینے کو پاتے ہیں اور اس کی برکتوں سے کماحقہٗ فیضیاب ہوتے ہیں۔

رمضان کے روزے مسلمانوں پر فرض عین ہیں۔ اس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے۔ یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم۔ بلا عذر شرعی اس کا ترک کرنا کھلی ہوئی معصیت ہے۔ اور بعذر شرعی ترک کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے۔ فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اُخر۔ پس جو تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں تعداد پوری کرلے)۔ روزے کی تعریف، روزے کی تاریخ، روزے کی شرعی حیثیت، روزے کے احکام و مسائل، روزے کے دینی و دنیوی یا جسمانی و روحانی فوائد، روزہ رکھنے یا نہ رکھنے پر ثواب و عذاب، یہ اور اس قسم کے دوسرے بہت سے پہلو ہیں جن کے متعلق علماء کرام کی تحریروں اور واعظین عظام کی تقریروں سے بہت کچھ معلومات حاصل ہو جاتی ہیں۔ اور اس قبیل کی تھوڑی بہت معلومات تقریباً ہر مسلمان کو حاصل ہیں لیکن پھر بھی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کا ذکر بار بار کیا جائے کہ انسان غفلت کا شکار ہے اور ہدایات ربانی کو بار بار یاد کرنے اور یاد دلانے کی ضرورت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔

دیگر مذہبی فرائض اور ارکانِ دین کی طرح روزے کی پابندی بھی مسلمان معاشرے سے روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے۔ روزے کے دنوں میں لوگ کھلے بندوں کھانے پینے میں بھی باک محسوس نہیں کرتے۔ ہوٹلوں، ریستورانوں، قہوہ خانوں اور طعام گاہوں

میں روزے کی بے حرمتی کو احترام رمضان کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ صورتحال انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ لوگ بندوں سے ڈرتے ہیں اور خدا سے نہیں ڈرتے۔ یخشون الناس کخشیۃ اللّٰہ او اشد خشیہ (وہ لوگوں سے ڈرتے ہیں، اللہ سے ڈرنے کی طرح یا اس سے بھی زیادہ سخت) حالانکہ اللہ زیادہ سزاوار ہے کہ اس کے خوف کو قلب کی گہرائیوں میں جاگزیں رکھا جائے۔ خدا کا خوف تو دلوں میں باقی نہیں رہا۔ اجتماعی احتساب کی گرفت پہلے ہی ڈھیلی پڑ چکی ہے۔ ارشاد و تبلیغ کے ادارے اپنی فعالیت کھو چکے ہیں۔ حکومت کی مشینری بھی حرکت میں نہیں آتی۔ پھر اصلاح ہو تو کیونکر ہو؟

دینِ حنیف کی جملہ عبادات کی غرض و غایت ان کی ظاہری صورتیں ہی نہیں بلکہ کچھ اور بھی ہے۔ دینی اعمال کی ظاہری صورتیں جسم ہیں، ان کی روح وہ یقینِ قلبی اور وہ جذبہ ہے جسے قرآن کی اصطلاح میں لفظِ تقویٰ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی تقویٰ دین کے اعمالِ ظاہری کی غرض و غایت ہے جو اسلام میں تقرب کا ذریعہ اور بزرگی کا معیار ہے قربانی ایک دینی فریضہ ہے جس کا ظاہر اللہ کی راہ میں جانور کا ذبح کرنا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کو قربانی کے گوشت یا خون سے غرض نہیں بلکہ اصلِ مطلوب وہ تقویٰ ہے جس کے بغیر قربانی اور عام ذبیحہ میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ شارعِ حقیقی اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لن ینال اللّٰہ لحومھا ولا دمائھا ولکن ینالہ التقوٰی منکم (اللہ کو نہ اس (قربانی) کا گوشت پہنچے گا نہ اس کا خون، بلکہ تقویٰ ہے جو اسے تمہاری طرف سے پہنچے گا)۔ ٹھیک اسی طرح روزے کی نسبت فرمایا کہ اس کی غرض و غایت بھی تقویٰ ہے۔ یا ایھا الذین آمنوا .... لعلکم تتقون۔ (اے وہ لوگ جو ایمان لائے تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح فرض کیا گیا تھا تم سے پہلے لوگوں پر تاکہ تم صاحبِ تقویٰ ہو جاؤ۔)

معلوم ہوا کہ جس طرح جسم بغیر روح کے بیکار ہے دینی عبادات اور مذہبی اعمال بھی بے اثر ہیں اگر وہ تقویٰ سے خالی ہوں۔ اگر کوئی دینی عمل اپنے عامل کے اندر مطلوبہ نتیجہ پیدا نہ کر سکے تو سمجھنا چاہیئے کہ عمل میں کوئی کمی یا کوتاہی رہ گئی۔ اور اس کمی کو دور کرنے کی فکر ضروری ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ بعض حالات میں دینی اعمال سے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوتے۔ ہم موجودہ مسلمانوں میں پائی جانے والی دینداری بسا اوقات متضاد صفات کی حامل نظر آتی ہے۔ اس صورت حال کو دیکھ کر بعض لوگ نکتہ چینی یا رائے زنی پر آتے ہیں تو طرزِ گفتگو ایسا اختیار کرتے ہیں جس سے ارکانِ اسلام کی تخفیف ہوتی ہے بلکہ اس دوئی اور تضاد کی آڑ میں وہ خود دین کو نشانہ بنانے سے نہیں چوکتے۔ مثلاً اگر کسی مسلمان کو نماز روزے کی تلقین کریں تو وہ خاموش رہنے یا شرمسار ہونے کی بجائے بحث و تکرار پر اُتر آئے گا اور کچھ لوگوں کی ظاہری دینداری کی مثال دے کر اپنی بے عملی اور ارکانِ دین کی عدم پابندی پر دلیل جواز پیش کرے گا۔ وہ فوراً کہے گا ایسی نماز سے کیا فائدہ جس کے ساتھ برائیاں بھی شامل ہوں۔ یہ رجحان غلط اور یہ اندازِ فکر غیر صحیح ہے۔ مریض کو اگر علاج سے فائدہ نہ ہو تو وہ علاج کی ضرورت و اہمیت کا منکر نہیں ہو جاتا۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر بھی تقویٰ سے عاری رہتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ روزے میں افزائشِ تقویٰ کی صلاحیت نہیں اور روزہ رکھنا غیر ضروری ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کی تربیت کے لئے جو وظائف مقرر کر دیئے ہیں، وہ اپنی جگہ پورے ہیں۔ کمی ہو سکتی ہے تو ہمارے یقین و عمل میں۔

اللہ تعالیٰ ہمیں صدقِ نیت اور اخلاصِ عمل کے ساتھ اپنے دین پر چلنے کی توفیق عطا کرے۔ آمین!

"سیّد الشعراء"

حضرت عبداللہ بن رواحہ انصاریؓ

ظہور احمد اظہر

حضرت عبداللہ بن رواحہ انصاری رضی اللہ عنہ ان خوش نصیبوں میں سے ہیں جنہوں نے اسلام کی خدمت میں سیف وقلم کے شاندار کارنامے سرانجام دیئے۔ وہ دیگر اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں کئی لحاظ سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ وہ شاعرِ دربارِ نبوت تھے۔ اور اس حیثیت سے انہوں نے اسلام اور رسول اکرمؐ کے دفاع کے لئے اپنی زندگی وقف کردی تھی۔ جس کے صلے میں انہیں دربار رسالت سے دعا کے ساتھ "سیدالشعراء" کا خطاب عطا ہُوا تھا۔[1]

حضرت بن رواحہ مادری اور پدری دونوں نسبتوں سے "خزرجی" تھے۔ کتب تاریخ اور تراجم کے مطابق ان کا سلسلۂ نسب یوں ہے: ابومحمد عبداللہ بن رواحہ بن ثعلبہ بن امرئی القیس بن عمرو بن امرئی القیس بن مالک بن ثعلبہ بن کعب بن الخزرج۔[2] گویا ان کا سلسلۂ نسب گیارہ پشتوں سے ان کے جدِ اعلیٰ یا بانیٔ قبیلہ الخزرج سے جا ملتا ہے۔ ان کے سوتیلے بھائی حضرت ابوالدرداءؓ اور ان کے بھانجے حضرت نعمان بن بشیر انصاریؓ جلیل القدر صحابہ میں سے تھے۔[3] ابن حجر عسقلانی اور حافظ ذھبی نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ حضرت ابن رواحہ کی کوئی نرینہ اولاد نہیں تھی۔ اس لئے ان کی نسل آگے نہیں چلی۔[4]

بیعت عقبہ اولیٰ میں انصار کے بارہ افراد نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی اور حضرت

۱۔ طبقات الشعراء، ص ۱۸۸، شرح شواہد المغنی۔ ص ۲۸۸۔

۲۔ جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۶۳، الاصابہ ۲: ۲۹۸، الآمدی ص ۱۸۴، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶۔

۳۔ الاصابہ ۲: ۲۹۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶۔

۴۔ حوالہ سابق۔

مصعب بن عمیرؓ کو تعلیم قرآن اور تبلیغ اسلام کے لئے آپؐ نے ان کے ساتھ بھیج دیا۔ آئندہ سال وہ جب حج کے لئے واپس آئے تو ان کے ساتھ مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد مدینہ سے مکہ آئی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس مرتبہ بیعت کرنے والوں کی تعداد ستر تھی۔ جن میں حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ بھی تھے۔ ۵

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تو انصار میں سے جن لوگوں نے آگے بڑھ کر آپؐ کا استقبال کیا اور اپنے ہاں فروکش ہونے کی درخواست کی ان میں حضرت ابن رواحہ بھی شامل تھے۔ پھر جب بدر کے مقام پر مشرکین اور اہل اسلام کے درمیان پہلا تاریخی معرکہ ہوا تو سب سے پہلے مقابلے میں آنے والوں میں حضرت ابن رواحہؓ شامل تھے اور انہوں نے ہی آنحضرتؐ کے حکم سے اہل مدینہ کو فتح اسلام کی خوش خبری سنائی تھی۔ ۶

سنہ چھ ہجری کے آخر میں حدیبیہ کے مقام پر جب بیعت الرضوان ہوئی اور اہل مکہ کے ساتھ معاہدہ صلح طے پایا تو اس وقت بھی حضرت ابن رواحہ آنحضرتؐ کے شریک سفر تھے ۸۔ اسی معاہدہ کی رو سے مسلمانوں کو آئندہ سال عمرۃ القضاء کی اجازت ملی۔ اس موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ اونٹنی پر سوار ہو کر مکہ میں داخل ہوئے تو ابن رواحہ نے آپ کی سواری کی مہار پکڑ رکھی تھی اور آگے آگے یہ رجز پڑھتے جاتے تھے ؛

خلوا بنی الکفار عن سبیلہ　　　خلوا فکل الخیر فی رسولہ

ترجمہ: اے ابنائے کفار! اللہ کے رسول کا راستہ چھوڑ دو! آپ کے راستے سے ہٹ جاؤ کیوں کہ خیر و برکت ساری کی ساری اللہ کے رسول میں ہے۔

حضرت عمرؓ نے جب انہیں یہ رجزیہ اشعار پڑھتے ہوئے سنا تو کہنے لگے: اے ابن رواحہ!

۵۔ سیرت ابن ہشام ۲ : ۷۳ تا ۸۳۔

۶۔ حوالہ سابق ۔ ص ۱۴۰۔ طبقات ابن سعد ۳ : ۷۹۔

۷۔ سیرت ابن ہشام ۲ : ۲۷۷، ۲۹۶۔

۸۔ سیرت ابن ہشام ۳ : ۳۲۱، الاصابہ ۲ : ۲۹۸۔

اللہ کے حرم میں اور رسول کی موجودگی میں تم شعر پڑھتے ہو؟ مگر آنحضرتؐ نے انہیں جسز یہ اشعار جاری رکھنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: عمرؓ! سہنے بھی دو! خدا کی قسم عبداللہ بن رواحہ کے اشعار کفار کے لئے تیروں کی چبھن سے بھی زیادہ اذیت ناک اور دردانگیز ہیں۔[9]

عمرۃ القضاء سے واپسی پر آپؐ نے ابن رواحہ کو خیبر کے یہودیوں سے خراج وصول کرنے پر مامور فرمایا اور حکم دیا کہ خود اندازہ لگا کر خراج کی مقدار متعین کر لینا، یہودیوں نے پورا خراج ادا کرنے سے بچنے کے لئے ایک ترکیب سوچی اور وہ یہ کہ اپنی عورتوں کے زیور جمع کر کے ابن رواحہ کے سامنے رکھ دیئے اور کہا کہ اگر تم ہمارا خراج کم کر دو تو یہ سب تمہاری نذر ہیں۔ ابن رواحہ نے فرمایا:

"یہودیو! تم میرے نزدیک اللہ کی مبغوض ترین قوم ہو، تم نے اللہ کے رسولوں کو قتل کیا ہے اور خدا پر بہتان باندھے ہیں، رشوت حرام ہے، میں ایسا ہرگز نہیں کروں گا!" یہودی ان کی دیانت پر حیران رہ گئے اور کہنے لگے، تم سچے ہو، اسی انصاف و دیانت پر زمین و آسمان قائم ہیں۔[10] مؤرخین کے متفقہ بیان کے مطابق حضرت ابن رواحہ مسلسل اہل خیبر سے خراج وصول کرنے پر متعین رہے۔ ایک مرتبہ ایک سرکش یہودی کی سرکوبی کے لئے تیس مجاہدین کے ساتھ خیبر پر چڑھائی کی اور اُسے قتل کر کے واپس آئے۔[11]

جمادی الاولیٰ سنہ آٹھ ہجری میں حضرت عبداللہ بن رواحہ کی زندگی کا سب سے آخری اور اہم ترین واقعہ پیش آیا یعنی غزوہ موتہ۔ اس واقعہ کی تفصیلات تو کتب تاریخ میں محفوظ ہیں[12]، یہاں

۹۔ شرح شواہد المغنی، ص ۲۹۰، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۹۔ طبقات الشعراء، ص ۱۸۶۔ سیرت ابن ہشام ۴: ۱۳۔

۱۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۷۰، الاصابہ ۲: ۲۹۹، مسند احمد ۳: ۳۶۷، طبقات الشعراء، ص، طبقات ابن سعد ۳: ۸۰۔

۱۱۔ شرح شواہد المغنی ص ۲۸۸، سیرت ابن ہشام ۴: ۲۶۶، الاصابہ ۲: ۲۸۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۹، کتاب المحبر ص ۱۱۹۔

۱۲۔ تاریخ طبری ۳: ۳۶ تا ۴۲۔ الکامل لابن الاثیر ۲: ۱۵۹ تا ۱۶۱، طبقات ابن سعد ۳: ۸۰، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۷۲۔

ان کی گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے، البتہ مختصراً اس غزوہ کا سبب یہ تھا کہ آپ نے دیگر شاہانِ وقت کی طرح ہرقل شاہِ روم کو بھی اسلام کی دعوت دی اور اس کے پاس اپنا قاصد بھیجا، جسے شرحبیل بن عمرو الغسانی نے اذیت دے کر شہید کر دیا، اس امر کی اطلاع جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپؐ کو بہت دکھ ہوا۔ ادھر شہزادہ غسان کے اکسانے پر ہرقل شاہِ روم ایک لاکھ فوج لے کر عرب کی سرحد پر آن پہنچا، جہاں ایک لاکھ عرب قبائلی بھی اس کے ساتھ شامل ہو گئے۔[13] آنحضرتؐ نے بھی مصلحت اسی میں دیکھی کہ کفار کے دلوں میں رعب ڈالنے کے لئے انہیں آگے بڑھ کر سرحد پر ہی روکنا چاہیئے۔ چنانچہ تین ہزار جان بازوں کا لشکر تیار کیا اور اس کی قیادت حضرت جعفر طیارؓ کے سپرد فرمائی اور حکم دیا کہ اگر وہ شہید ہو جائیں تو زید بن حارثہؓ کمان سنبھالیں اور اگر وہ بھی شہید ہو جائیں تو پھر عبداللہ بن رواحہ قیادت کریں۔[14]

لشکر اسلام نے جب دشمنوں کی تعداد کا جائزہ لیا تو دو روز تک غور و فکر کرنے کے بعد بعض اصحاب نے یہ رائے دی کہ دشمن کی تعداد کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دینی چاہیئے اور آپؐ کی رائے پر عمل کرنا چاہیئے۔ مگر حضرت عبداللہ بن رواحہ نے لوگوں کے حوصلے بڑھاتے ہوئے کہا:۔

" اے لوگو! خدا کی قسم جس چیز سے تم خائف ہو وہ تو وہی چیز ہے جس کے لئے تم گھروں سے نکلے تھے، ہم تو شہادت کے طالب ہیں فتح و شکست سے بے نیاز ہیں۔ لوگو! ہم تعداد یا قوت پر بھروسہ نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس دین کے بل بوتے پر لڑتے ہیں جس سے اللہ نے ہمیں سرفراز و سربلند فرمایا ہے، چلو آگے بڑھو۔ دو اچھائیوں میں سے ایک تمہارے لئے ضروری ہے، غلبہ یا شہادت۔"[15]

تمام فوج نے کہا: بخدا ابن رواحہ سچ کہتے ہیں، اور پھر فوج دشمن پر ٹوٹ پڑی اور صفوں کی صفیں الٹ دیں، جب جعفر طیار اور زید بن حارثہ شہید ہو چکے تو عبداللہ بن رواحہ نے علم بلند

۱۳۔ طبری۔ ۳ : ۳۷۔

۱۴۔ الاصابہ ۲ : ۲۹۹، سیر اعلام النبلاء ۱ : ۱۷۲، سیرت ابن ہشام ۴ : ۱۵۔

۱۵۔ سیرت ابن ہشام ۴ : ۱۷، حلیۃ الاولیاء ۱ : ۱۲۰۔

کر دیا اور یہ رجز پڑھنے لگے۔[16]

(۱) یانفس الّا تقتلی تموتی ۔۔۔۔ ھٰذا حمام الموت قد صلیت

(۲) وما تمنیت فقد اعطیت ۔۔۔۔ ان تفعلی فعلھما ھدیت

(۱) اے نفس اگر تو مقتول نہیں تو مرے گا تو ہر حال میں اور اب تو تو موت کے میدان میں داخل ہو چکا ہے۔

(۲) تجھے جس چیز کی تمنا تھی وہ تجھے مل گئی اب اگر تو بھی جعفر اور زید کے نقشِ قدم پر چلے تو ہدایت پا جائے۔

ابن ہشام کا بیان ہے کہ اس کے بعد وہ گھوڑے سے اُترے اور گوشت کا ایک ٹکڑا منہ میں ڈالا۔ اتنے میں میدانِ جنگ سے لڑائی کی آواز سنائی دی، فوراً تلوار اُٹھائی اور دشمن پر ٹوٹ پڑے اور کشتوں کے پشتے لگاتے گئے، حتیٰ کہ شہید ہو گئے۔[17]

حضرت عبداللہ بن رواحہ کو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے جو والہانہ عشق تھا اس کا پرتو آپ کے اقوال اور ارشادات کو حفظ کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں بھی جھلکتا دکھائی دیتا ہے، دوسرے صحابہ کرام کی طرح وہ بھی "گفتۂ او گفتۂ اللہ بود" پر ایمان رکھتے تھے، ایک مرتبہ رسولِ اکرمؐ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے اور ابن رواحہ نماز کے لئے مسجد کی طرف چلے آ رہے تھے۔ آپؐ کے منہ سے "اجلسوا" (بیٹھ جاؤ) کا لفظ نکلا جسے ابن رواحہ نے بھی سنا اور یہ خیال کیا کہ آپؐ سب کو بیٹھنے کا حکم دے رہے ہیں، مجھے بھی بیٹھ جانا چاہیئے کہیں آگے اُٹھنے والا قدم اطاعتِ رسولؐ سے انحراف و گستاخی نہ ثابت ہو۔ چنانچہ اسی جگہ مسجد سے باہر تپتی ہوئی ریت پر بیٹھ گئے۔ اس بات کا علم جب آنحضرتؐ کو ہوا تو آپؐ نے خوش ہو کر دعا دی کہ اللہ کے رسولؐ کی اطاعت میں برکت اور اضافہ ہو۔[18]

حضرت ابن رواحہ اگرچہ حضورؐ کی زندگی ہی میں شہادت کی سعادت سے مشرف ہو گئے تھے اور

۱۶۔ شرح شواہد المغنی، ص ۲۸۸۔ الاصابہ، ۲: ۲۹۹، حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۲۱۔ الکامل لابن الاثیر ۲: ۱۶۰۔

۱۷۔ سیرت ابن ہشام ۲: ۳۷۹، خزانۃ الادب ۱: ۳۶۳۔

۱۸۔ حلیۃ الاولیاء ۱: ۱۱۹ تا ۱۲۰، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۷، الاصابہ ۲: ۲۹۹۔

انہیں حدیث نبوی کی اشاعت کا زیادہ موقع نہ مل سکا تھا۔ مگر جس شخص کا عشقِ رسول اور اطاعت اس درجے پر ہو وہ اس فرض سے غافل کیوں کر رہ سکتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے آپؐ سے حدیث سنی اور دوسروں تک پہنچائی، جن میں جلیل القدر صحابہ بھی شامل ہیں جیسے حضرت نعمان ابن بشیرؓ، ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ اور اسامہ بن زیدؓ رضی اللہ عنہم۔ بعض تابعین نے بھی آپ سے بعض مرسل احادیث روایت کی ہیں جن میں عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ، قیس ابن ابی حازم، عروہ بن زبیر، عطا بن یسار، عکرمہ، زید بن اسلم اور ابوسلمہ ابن عبدالرحمان بھی شامل ہیں۔[19]

حضرت عبداللہ بن رواحہ بڑے حاضر دماغ تھے اور قوی دلائل سے دوسروں کو لاجواب کر دینے کی صلاحیت رکھتے تھے، کیوں نہ ہو آخر وہ شاعر بھی تو تھے۔ شاعر اکثر حاضر جواب اور حساس ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ پڑھے لکھے بھی تھے۔ دورِ جاہلیت کے تاریک پردوں کے پیچھے رہنے والے معاشرے میں جو چند ایک پڑھے لکھے خوش نصیب مل جاتے تھے حضرت ابن رواحہ بھی انہی لوگوں میں سے ایک تھے۔[20]

حضرت انس بن مالکؓ کا بیان ہے کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، آپؐ نے ہمیں اپنی اپنی سواری پر ہی نماز پڑھنے کی اجازت فرمائی، ہم سب نے تو ایسے ہی کیا مگر ابن رواحہ اپنی سواری سے اُترے اور زمین پر نماز ادا کی۔ آپؐ کو جب اس بات کا علم ہُوا تو انہیں طلب فرمایا اور ساتھ ہی اپنے پاس موجود لوگوں سے کہا کہ دیکھنا یہ ابن رواحہ اپنی قوی دلیل پیش کر کے ہمیں لاجواب کر دے گا۔ جب وہ حاضر ہو گئے تو پوچھا: ابن رواحہ! میں نے سواریوں پر ہی نماز پڑھنے کو کہا تھا مگر تم نے زمین پر اُتر کر نماز پڑھی؟ حضرت ابن رواحہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپؐ تو ایک ایسی گردن کی آزادی (مغفرت) کے لئے کوشاں ہیں جسے خدا نے پہلے ہی آزاد کر رکھا ہے (آپؐ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دیئے گئے ہیں) مگر میں ایک ایسی گردن کی آزادی کے لئے کوشاں ہوں جو ابھی تک آزاد نہیں ہو سکی، اب اگر میں زمین پر

۱۹۔ تہذیب التہذیب ۵: ۲۱۳، الاصابہ ۲: ۲۹۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶، حلیۃ الاولیاء ۱: ۱۱۹ تا ۱۲۰۔

۲۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶، الاصابہ ۲: ۲۹۸، شرح شواہد المغنی ص ۲۸۸۔

اُٹھ کر نماز ادا نہ کرتا تو کیا کرتا ۔اس پر آپؐ نے صحابہ سے کہا: میں نے تم لوگوں سے کہا نہ تھا کہ یہ اپنی طرف سے بُرہان قاطع لے کر آئے گا ؟۔[۲۱]

حضرت ابن رواحہ کی حاضر جوابی اور بیدار مغزی کا اندازہ ذیل کے واقعہ سے ہو سکتا ہے جو اپنے اندر دلچسپی کا پہلو بھی لئے ہوئے ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ نے ایک لونڈی خرید رکھی تھی ، مگر ان کی بھولی بھالی بیوی کو اس کا علم نہ تھا۔ ایک مرتبہ کسی نے اس سے کہہ دیا کہ تیرے شوہر نے ایک لونڈی خرید رکھی ہے ، اور وہ ابھی ابھی اس کے ساتھ کچھ وقت گزار کر واپس آ رہے ہیں۔ بیوی نے غصے اور ناراضگی کے ساتھ اپنے شوہر کا سامنا کرتے ہوئے کہا: "اچھا تو آپ اپنی آزاد بیوی کی نسبت ایک لونڈی کو زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور اسے ترجیح دیتے ہیں؟" حضرت ابن رواحہ نے اسے خوش کرنے اور غصہ ٹھنڈا کرنے کے لئے یونہی سر ہلا دیا اور وہ یہ سمجھی کہ آپ انکار کر رہے ہیں ، اس لئے کہنے لگی یہ اچھا تو قرآن کی تلاوت کرو۔ کیونکہ حالت ناپاکی میں قرآن پڑھنا جائز نہیں ، چنانچہ ابن رواحہ نے حاضر دماغی اور بدیہہ گوئی سے کام لیتے ہوئے فوراً آیاتِ قرآنی سے ملتا جلتا ایک شعر کہہ ڈالا اور بیوی نے اسے آیت سمجھ کر یقین کر لیا۔ شعر یہ ہے :۔

شھدت بان وعد اللہ حقٌ وان النار مثوی الکافرینا

میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کا وعدہ حق ہے اور یہ کہ آگ ہی کافروں کا ٹھکانہ ہے۔

بیوی نے کہا اچھا ایک آیت اور سناؤ ابن رواحہ نے دوسرا شعر کہہ ڈالا :۔

وان العرش فوق الماء طافٍ وفوق العرش رب العالمینا

عرش پانی کے اوپر گرداں ہے اور عرش کے اوپر جہانوں کا پروردگار جلوہ افروز ہے۔

بیوی کہنے لگی " ایک اور" حضرت عبداللہ بن رواحہ نے لمحہ بھر سوچ کر تیسرا شعر کہا :۔

وتحملہ ملائکۃٌ کرامٌ ملائکۃ الالٰہ مقربینا

اور اس کو مکرم فرشتے اُٹھائے ہوئے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے مقرب (فرشتے) ہیں۔

یہ اشعار سن کر شعر و شاعری سے ناواقف سادہ دل خاتون کو یقین آگیا کہ واقعی ابن رواحہ کوئی

۲۱۔ شرح شواہد المغنی ۲۸۹ ، الاصابہ ۲: ۲۹۸ ، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۷ ۔

نئی سورۃ تلاوت کر رہے ہیں جو ابھی تک وہ نہیں سن سکی اور کہنے لگی "میں اللہ پر ایمان لاتی ہوں، بدگمانی کو ترک کرتی ہوں اور آپ کو سچا سمجھتی ہوں کیوں کہ کتاب اللہ کی تلاوت میرے اور آپ کے معاملہ میں فیصلہ کن حکم ہے" ۲۲

حضرت ابن رواحہ نے یہ واقعہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپ بہت محظوظ ہوئے اور مسکراتے ہوئے فرمایا: بخدا یہ ایک دلچسپ تعریض ہے۔ ابن رواحہ خدا تمہاری مغفرت فرمائے، تم لوگوں میں بہتر وہی لوگ ہیں جو اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا سلوک کرتے ہیں۔ ۲۳

مندرجہ بالا تینوں اشعار جہاں حضرت عبداللہ بن رواحہ کی حاضر جوابی اور بدیہہ گوئی کا ثبوت پیش کرتے ہیں وہاں ان کی قرآن شناسی اور اسلوب قرآنی سے متاثر ہونے کی بھی واضح دلیل ہیں، عہد نبوت کے عرب شعراء نے قرآن کی تعلیمات اور اسلوب سے زبردست اثر قبول کیا ہے۔ ابن رواحہ کے یہ اشعار سادہ، آسان اور عام فہم انداز میں ہیں اور ان میں وہ لفاظی بھی نہیں ہے جو عرب شعراء کا خاصہ ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ان میں فصاحت و بلاغت کی چاشنی اور سلاست و روانی بھی کمال درجے کی ہے، ایسے اسلوب کو عربی نقد و بلاغت کی اصطلاح میں "سہل ممتنع" کہا جاتا ہے۔

حضرت ابن رواحہ کی شاعری پر گفتگو سے پہلے مختصر طور پر ان آثار کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جو اُن کے بارے میں محفوظ ہیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابن رواحہ سے بہت محبت تھی اور ان پر بڑا اعتماد کرتے تھے۔ انہیں خیبر کے خراج پر متعین فرمایا، بدر صغریٰ کے موقع پر انہیں مدینہ میں اپنا جانشین مقرر کیا، اور پھر بدر کبریٰ میں فتح کی بشارت دے کر انہی کو مدینے بھیجا۔ آپ نے ایک موقع پر ان کے بارے میں فرمایا:۔ "ابن رواحہ پر اللہ کی رحمت ہو انہیں وہ مجالس پسند ہیں جن میں شامل ہونا ملائکہ کے لئے بھی قابل فخر ہے" ۲۴ حضرت ابو الدرداء، جو ان کے سوتیلے بھائی تھے، کا بیان ہے کہ جب شدت کی گرمی

۲۲۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۷۱، شرح شواہد المغنی ص ۲۹۱، الاصابہ ۲: ۲۹۹۔

۲۳۔ شرح شواہد المغنی ص ۲۹۲۔

۲۴۔ الاصابہ ۲: ۲۹۹، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۷، طبقات ابن سعد ۳: ۸۰۔

والے دن ہم سفر پر ہوتے تو ہم میں صرف دو روزہ دار ہوتے تھے۔ ایک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور دوسرے عبداللہ بن رواحہ۔[25]

ابن سعد نے انہیں بدری صحابہ سابقین اوّلین کے طبقہ اولیٰ میں شمار کیا ہے۔[26] محمد بن سلام کا قول ہے کہ ابن رواحہ اپنی قوم میں عظیم المرتبت اور زمانہ جاہلیت میں بنوخزرج کے سردار تھے اور وہ جس طبقہ شعراء سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سرداری اور قیادت کے لحاظ سے کوئی بھی ان کا ہم پلہ نہیں تھا، جب اسلام آیا تو وہ اس کے مخلص فدائی اور پیغمبر اسلام کے سچے جاں نثار ساتھی بن گئے اور آپ کی نظر میں ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔[27]

افسوس کی بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اگرچہ بڑے پائے کے شعراء میں سے تھے اور انھوں نے شعر و شاعری کے اس معرکے میں بڑا اہم کردار ادا کیا جو ہجرتِ نبوی کے بعد مکہ اور مدینہ کے شعراء کے درمیان برپا ہوا تھا۔ مگر ان کا کلام مرتب شکل میں نہیں ملتا اور بہت کچھ ضائع بھی ہو چکا ہے لیکن ان کے بہت سے اشعار ابھی تک تاریخ اور سیرت کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں انہیں جمع کر کے بلاشبہ ان کا دیوان تیار کیا جا سکتا ہے۔

حضرت ابن رواحہ کی شاعری کے موضوعات میں سے ایک خزرج اور بنواوس کے درمیان وہ منافرت اور مفاخرت ہے جو زمانہ قبل اسلام میں موجود تھی اور وہ بنواوس کے شاعر قیس بن الخطیم کا مقابلہ اور معارضہ کیا کرتے تھے۔[28] اسلام لانے کے بعد انھوں نے اپنی شاعری مدحِ رسولؐ، اسلام کے دفاع اور قریش مکہ کی ہجوؤں کا جواب دینے کے لئے وقف کر دی۔ ان کی شاعری رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے غزوات اور آپؐ کے عہد کے تاریخی واقعات کی تصویر پیش کرتی ہے۔

بعثتِ نبوی کے وقت جزیرہ نماعرب میں بدوی (دیہاتی یا صحرائی) اور حضری (شہری) شعراء کی ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ شہری شعراء میں سے پانچ شاعر شہر یثرب (جو بعد میں مدینۃ النبی

۲۵۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۷۔

۲۶۔ طبقات ابن سعد ۳: ۷۹۔

۲۷۔ طبقات الشعراء ص ۱۸۶۔

۲۸۔ شرح شواہد المغنی ص ۲۹۱۔

اور المدینۃ المنورۃ کے نام سے مشہور ہوا) کے تھے۔ ان میں سے تین بنو الخزرج سے اور دو بنو اوس سے تھے۔ بنو اوس کے دونوں شاعر قیس ابن الخطیم اور ابو قیس بن اَسلَت ہیں جو عہدِ نبوت پانے اور آپؐ کی زیارت سے مشرف ہونے کے باوجود صحابی کا درجہ حاصل کرنے سے محروم رہے[۲۹]۔ مگر بنو خزرج کے تینوں شعراء حضرت حسان ابن ثابتؓ، کعبؓ بن مالک اور عبداللہ بن رواحہؓ جلیل القدر صحابہ میں شمار ہوئے اور شعرائے رسول ہونے کا فخر حاصل کیا۔ چنانچہ حضرت محمد ابن سیرین کا قول ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے شعراء تین تھے۔ ابن رواحہ، حسان اور کعب[۳۰]۔ یہ تینوں شاعر قریشِ مکہ کی ہجو کا جواب دیتے تھے، حسان اور کعب تو شعرائے مکہ کی طرح اپنے جنگی کارنامے اور فضائل بیان کرتے، مگر ابنِ رواحہ انھیں کفر و شرک پر عار دلاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام لانے سے قبل تو حسان اور کعب کے اشعار قریشِ مکہ کو چبھتے تھے مگر اسلام لانے کے بعد ابن رواحہ کا کلام ان کی ندامت اور شرمندگی کا باعث بن گیا۔[۳۱]

اس میں شک نہیں کہ ان تینوں شعراء میں جو مقام حضرت حسان بن ثابت کو حاصل ہوا وہ دوسرے دو صاحبوں کو نصیب نہیں ہو سکا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں کے سپرد جو کام تھا وہ بڑا کٹھن اور نازک تھا۔ ان کے سپرد ایک ایسی قوم کی ہجو گوئی تھی جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی اپنی قوم تھی اور ضرورت اس بات کی تھی کہ سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ چنانچہ اس میدان میں صرف حضرت حسان کامیاب ہوئے جنھوں نے آپؐ سے یہ عرض کر دیا تھا کہ میں آپؐ کو یوں بچا لوں گا جس طرح آٹے میں سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔[۳۲]
ایک دفعہ آپؐ نے ابن رواحہ کو مسجد نبوی میں بلا کر مشرکین کی ہجو کا جواب دینے کو کہا اور انہوں نے فی البدیہہ ایک قصیدہ کہا، جب وہ اس شعر پر پہنچے:۔

۲۹۔ المرزبانی ص ۱۹۶، طبقات الشعراء ص ۱۸۹، خزانۃ الادب ۱ : ۳۶۴۔

۳۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱ : ۱۶۹، شرح شواہد المغنی ص ۲۹۰۔

۳۱۔ سیر اعلام النبلاء ۱ : ۱۶۹۔ ۳۲۔ طبقات الشعراء ص ۱۸۰۔

فثبّت اللہ ما آتاک من حسن　　کالمرسلین ونصرا کالذی نصروا

(خدا نے آپ کو جو محاسن عطا کئے ہیں انھیں ثابت و باقی رکھے جس طرح اس نے دوسرے انبیاء کے ساتھ کیا۔ اور جس طرح دوسروں کو اپنی نصرت سے نوازا، اسی طرح آپ کو بھی نوازے)

اس پر حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے انہیں "سید الشعراء" کا خطاب دیتے ہوئے ان کے لئے دعا کی کہ:

"خدا انھیں بھی ثابت قدم رکھے"[۳۳]

'جمہرۃ اشعار العرب' کے مصنف نے سات مختلف عنوانات کے تحت عرب کے بہترین قصائد کا انتخاب درج کیا ہے۔ ان میں سے چوتھا عنوان "المذھبات" (آب زر سے لکھے ہوئے قصائد) ہے، ان میں تیسرا "مذھبہ" حضرت عبداللہ ابن رواحہ کا ہے۔ جو[۳۴] ۲۲ اشعار پر مشتمل ہے۔

۳۳۔ شرح شواھد المغنی ص ۱۸۹، سیر اعلام النبلاء ۱/ ۱۶۹، طبقات الشعراء ص ۱۸۸۔

۳۴۔ جمہرۃ اشعار العرب ص ۲۲۹۔

بسم الله الرحمن الرحیم

تاویلات اهل السنہ
یا
تفسیر ابی منصور ما تریدی

محمد صغیر حسن معصومی

(گذشتہ سے پیوستہ)

غیرھا وباللہ التوفیق ،

والثانی انہ فی اللہ اجر عن اللہ ان جعل بما فی خلق الثناء و ھو ما ذکر فی خبر القسمۃ فصارت تقرأ بذلك الحق ، فلم یخلق لھا حق القراءۃ ، بل الحق بما حق الدعاء والثنا ت و لیس ذلك من فرایض الصلاۃ ، و باللہ التوفیق ،

والثالث ما روی عن عبد اللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ

نیز فاتحۃ القرآن میں ھمیں کوئی اختیار حاصل نہیں ، اور جس آیت سے ھمیں فرضیت کی معرفت حاصل ھوئی ھے وہ ان آیات کے بارے میں ھے جن کے بسہولت اختیار کرنے میں ھمیں اختیار عطا ھوا ھے ، تو یہ بات ثابت ھوئی کہ فرضیت سورۂ فاتحہ کے سوا آیات کی طرف راجع ھے ۔ و باللہ التوفیق ۔

دوسری وجہ یہ ھے کہ اللہ تعالی کی عبادت و امتثال امر میں اللہ ھی کی طرف سے اجر ملتا ھے ، یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے حمد و ثنا بیان کرنے میں اجر لازم قرار دیا ھے جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ھوا جس میں اللہ تعالی نے سورۂ فاتحہ کی آیات کی تقسیم کی ھے ، تو سورۂ فاتحہ کی قراءت اسی حق کی بنا پر لازم ھے ، اور اس کی قراءت

وسلم احیی ایله بقوله: ان تعذبهم[1] فانهم عبادك الایه. فیه كان یقوم وفیه كان[2] یركع وفیه یسجد وفیه یقعد، فثبت انه لاقراءة فی حق الله اذاً مع ما ایده الخبر الذی فیه: " ان ارجع فصل فانك لم تصل الخ "، قال له وقت التعلیم اقرأ ما تیسر علیك، فثبت ان الفروض ذلك -

و أیضا روی عن رسول الله صلی (ص ٥) الله علیه وسلم انه قال: لا صلاة الابفاتحة الكتاب،

ثم روی عنه بیان محلها ان كل صلاة لم یقرأ فیه بفاتحة الكتاب فهی خداج، نقصان غیر تمام،

حق قراءت کی بنا پر لازم نہیں ہے، بلکہ حق بات یہ ہے کہ اس کی قراءت کا حق ہر ایک کو اسی طرح حاصل ہے جس طرح ہر ایک کو دعا کرنے اور اپنے کو قایم رکھنے کا حق حاصل ہے، جو فرائض صلاۃ میں سے نہیں، و باللہ التوفیق -

تیسری وجہ وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعود نے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے ایک پوری رات یہ کہنے میں گذار دی " إن تعذبهم فانهم عبادك " (اے اللہ اگر تو ان کو عذاب دینا چاہتا ہے تو یہ سب تیرے ہی بندے ہیں) - یہی کہتے ہوئے آپ قیام کرتے تھے، یہی کہتے ہوئے رکوع میں جاتے، سجدے میں گرتے اور اسی حال میں بیٹھتے تھے- اس طرح اس حدیث سے ثابت ہے کہ حق اللہ میں قراءت نہیں، مزید برآں اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں، " لوٹ جاؤ اور نماز ادا کرو، کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، یہ آپ نے نماز پڑھنے کی تعلیم دیتے وقت فرمایا، تمھارے لئے جو آسان کچھ آیتیں ہوں پڑھو، پس یہ بات ثابت ہے کہ فرض یہی امور ہیں،

[1] - مخطوطہ میں یہ آیت اس طرح مرقوم ہے جو غلط ہے: " ان تتب بهم فانه انهم " الخ - نیز یہ حدیث مشکاۃ المصابیح (مجتبائی - دھلی ص ۱۰۷) میں حضرت ابو ذر سے اس طرح روایت کی گئی ہے: قال قام رسول الله حتی الصباح بآیة والایة: ان تعذبهم فانهم عبادك (المائدہ ۱۱۸) -

[2] - مخطوطہ: كانت

والفاسد لا یوصف بالنقصان ، وانما الموصوف بمثله ما جاز مع النقصان ، وبالله التوفیق ۔

ثم خص فاتحۃ القرآن بالتامین بما سمی بالذی ذکرہ خبر القسمۃ ، وغیر الفاتحۃ و ان کان فیه الدعاء ، فانه لم یخص بھذا الاسم ، لذلك لم یجھربه ، فالسبیل فیه ما ذکرنا فی التسمیۃ مع ما کان ھو اخلص بمعنی الدعاء منھا ۔

ثم السنۃ فی جمیع الدعوات المخافتۃ ، والاصل ان کل ذکر یشترك فیه الامام و القوم فسنته المخافتۃ الا لحاجۃ الاعلام و ھذا یتلو قوله ''ولا الضالین'' فیزول معناہ ، وسبیل مثله المخافتۃ مع ما جاء فیه مرفوعا ومتوارثا، و خبر الجھر یحتمل السبق کما کان یسمعھم فی صلاۃ النھار احیانا ، ویحتمل الاعلام انه کان یقرأ به وبالله التوفیق ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بھی مروی ہے (ص ۰) : آپ نے فرمایا : نماز مکمل نہیں ہوتی مگر فاتحۃ الکتاب سے ، پھر نماز کا مقام اور اس کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ، آپ نے فرمایا : جس نماز میں فاتحۃ الکتاب کی قراءت نہیں کی گئی وہ ناقص اور ناتمام ہے، (یعنی اس میں کمی رہ گئی) فاسد کی صفت نقصان کے ساتھ نہیں کی جاتی ہے، جس کی صفت نقصان ہو اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ فعل جائز ہے البتہ اس میں کمی رہ گئی ، وباللہ التوفیق ۔

پھر اللہ تعالی نے فاتحۃ القرآن کے ساتھ آمین کہنے کو خاص کیا ہے، (مطلب یہ ہے کہ اے اللہ) قبول کرلے ان ساری باتوں کو جن کا نام بنام ذکر تقسیم والی حدیث میں آیا ہے ۔ سورہ فاتحہ کے سوا میں بھی دعا مذکور ہے ۔ مگر دوسری سورتوں میں اسمی تشخص ۔مذکور نہیں اس لئے آمین زور سے نہیں کہا جاتا ، اور اس ترجیح کی وجہ وہی باتیں ہیں جن کا ذکر تسمیہ میں ہو چکا ، نیز یہ سورت دوسری سورتوں سے زیادہ دعا کے معنی میں خاص و خالص ہے۔

ثم جمعت هذه خصالا من الخير، ثم كل خصلة منها تجمع جميع خصال الخير منها - ان في الحرف الاول من قوله ''الحمد لله رب العالمين'' شكراً لجميع النعم وتوجيها لها الى الله لاشريك له ومدحا له باعلى ما يحتمل المدح وهو ما ذكرنا من عموم نعمه و الائه جميع بريته - ثم فيه الاقرار بوحدانيته في انشاء البريه كلها، وتحقيق الربوبيه له عليها بقوله ''رب العالمين''، وكل واحد منهما يجمع خصال خير الدارين و يوجب القائل به عن صدق الطلب درك الدارين -

ثم الوصف لله عز و حل بالاسمين يتعالى عن ان يكون لاحد معناهما حقيقه، او يجوز ان يكون منيه لاستحقاق بحق

علاوه ازیں ساری دعاؤں میں سرگوشی سنت ہے، اصل یہ ہے کہ جس ذکر میں امام اور قوم شامل ہوں اس میں سرگوشی مسنون ہے، البتہ اعلان کی ضرورت ہو تو بآواز بلند کہنا جائز ہے، سورہ فاتحہ میں ''ولا الضالین'' کے بعد آمین کا مقام ہے، تو اعلان کا مفہوم بے معنی ہے، پس ایسی جگہ سرگوشی ہی طریقۂ سنت ہے، پھر اس بارے میں مرفوع روایتیں ہیں اور صحابۂ کرام سے برابر اسی پر عمل ہوتا رہا ہے، البتہ بآواز بلند آمین کہنے کی خبر ممکن ہے ابتداء عہد میں ثابت ہو اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دن کی نماز میں مقتدیوں کو احیانا سناتے ہوں، اور اس بات کا احتمال بھی ہے کہ بآواز بلند آمین کہنے سے یہ مقصود ہو کہ سب کو خبر ہوجائے کہ یہ کہنا چاہئے، وباللہ التوفیق -

نیز سورہ فاتحہ چند در چند خیر و برکات کی جامع ہے، اور ہر خیر و برکت اپنے اندر سارے خیر و سعادات کو سموئے ہوئے ہے- حرف اول یہ کہ اللہ تعالی کا قول '' الحمدللہ رب العالمین'' ساری نعمتوں کے لئے شکریہ ہے، نیز اللہ ہی کو ان ساری نعمتوں کا منبع بیان کرتا ہے، اس طرح کہ اس کا

الله والرحمن ۔

ثم الوصف له بالرحمۃ التی هی نجاۃ کل ناج و سعادۃ کل سعید و بها یتقی المهالك کلها مع ما من رحمته خلق الرحمۃ التی بها تعاطف بینهم و تراحمهم ۔

ثم الایمان بالقیامۃ بقوله تعالی مالك یوم الدین مع الوصف له بالمجد وحسن الثناء علیه ۔

ثم التوحید وما یلزم العباد من اخلاص العبادۃ له والصدق فیها مع جعل کل رفعۃ و شرف منالا به عز وجل ۔

ثم رفع جمیع الحوایج الیه والاستعانۃ به علی قضائها والظفر بها علی طمانینۃ القلب وسکونه ان لاخیبۃ عند معونته ولا زیغ عند عصمته ۔

ثم الاستهداء الی ما یرغبه

کوئی شریک نہیں اور سارے بزرگ ترین محامد کا سزاوار ہے، اور وہ مدح وحمد کا مستحق اس لئے ہے کہ اس کی ساری نعمتیں اور بخششیں اس کی ساری مخلوق کے لئے عام ہیں، پھر اس میں اس بات کا اقرار بھی ہے کہ اللہ ایک اور یکتا ہے اپنی ساری مخلوقات کے اولین بار پیدا کرنے میں، پھر رب العالمین اس بات کی تثبیت ہے کہ سارے عالم و مخلوقات کا پالنے والا وہی ہے، اور وہی رب و پالنہار ہے،نیز الحمدللہ اور رب العالمین ہر دو میں دونوں جہاں کی ساری خیروبرکتیں جمع ہیں، اور ہر دو کلمات صدق دل سے کہنے والے کو مجبور کرتے ہیں کہ دونوں جہاں کی سعادتوں کو حاصل کریں ۔

نیز اللہ تعالی کا وصف رحمن و رحیم کے ساتھ بیان کرنا اس بات سے ارفع واعلی ہے کہ ان دونوں اسماء کا معنے کسی اور کو حقیقت میں میسر ہوجائے، نہ یہ جائز ہے کہ کوئی اللہ اور رحمن کے حق کے مستحق ہونے کی آرزو کر سکے ۔

نیز اس سورت کی خصوصیت ہے کہ اللہ تعالی کی رحمت ایسی صفت ہے کہ ہر نجات پانے والے کے لئے نجات اور ہر نیک بخت

والعصمة عما يغويه في حادث
الوقت على العلم بأنه لا ضلال
لأحد مع هدايته في التحقيق ،
ولو جاءه الخوف من الله لأمن
غيره ، وعلى ذلك جميع معاملات
العباد ومكاسبهم على الرجاء من
الله تعالى ان يكون جعل ذلك
سببا به يصل الى مقصوده ويظفر
بمراده ، ولا قوة الا بالله ـ

قوله وإياك نستعين ، فذلك
طلب المعونة من الله على قضاء
جميع حوايجه ديناً و دنيا، و يحتمل
ان يكون هو على اثر الفزع الى
الله بقوله اياك نعبد على طلب
التوفيق لما امر به والعصمة عما
حذره عنه ـ

کے لئے سعادت ہے ۔ اور اسی کے ذریعہ سارے
اسباب ہلاکت و بربادی سے بچتا ہے ، ساتھ
ہی اللہ تعالی کی وہ رحمت ہے جس کی وجہ
سے اس نے اس رحمت کو پیدا کیا جس سے
لوگوں کے آپس میں ہمدردی ، غمخواری اور
رحم و کرم کا وجود ہے ۔

اس سورت کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ
قیامت پر ایمان و عقیدے کا ثبوت اللہ تعالی
کے قول "مالك يوم الدين (اللہ تعالی جزاء
کے دن کا مالک ہے) سے راسخ ہوتا ہے،
ساتھ ہی اللہ تعالی کی عظمت و شان ، اور
اس کی مدح و ستایش کا بیان ہے۔

پھر یہ بھی خصوصیت ہے کہ اللہ
تعالی کی توحید کا اس میں بیان ہے، اور
بندوں کے لئے اخلاص عمل اور اللہ کی خالص
عبادت کو لازم و ضروری قرار دیا گیا ہے،
عبادت میں خالص و صادق ہونے کے ساتھ
سارے جاہ جلال ، اور رفعت شان و شرافت
اللہ بزرگ و برتر کی بخشش وعطا ہیں۔

پھر اس بات کا بیان ہے کہ ساری حاجتیں
اللہ تعالی سے چاہی جائیں ، اسی سے اعانت
طلب کریں کہ وہ ساری حاجتوں کو پوری
کرتا ہے، اور حاجت روائی کےساتھ قلب کو
اطمینان و سکون بخشتا ہے ، اللہ کی اعانت

و كذلك الامر البين فى الخلق من طلب التوفيق والمعونة من الله والعصمة عن المنهى عنه ، جرت به سنة الاخبار و الله الموفق ۔

ثم لا يصلح هذا على قول المعتزلة لان تلك المعونة على اداء ماكلف قد اعطى اذ هو على قولهم لايجوز ان يكون مكلفا قد بين شئى بما فيه اداه كل مكلف عند الله ، وطلب ما اعطى كتمان العطية ، وكتمان العطية كفران فيصير كان الله أمر ان يكفر نعمه ويكتمها ويطلبها منه تمنياً وظن مثله بالله كفر ، ثم لايخلو من

حاصل هو تو نقصان و خسران نہیں، اور اللہ بچانے والا ہو تو ضلالت و گمراھی نہیں۔

نیز اللہ ھی سے ان امور کی طرف ھدایت و رھنمائی چاھیں جن سے وہ راضی رھتا ھے اور اللہ ان چیزوں سے محفوظ رکھے جو وقت کے تجدد سے گمراھی کی طرف لے جاتی ھیں، کہ ھمیں یقین ھے کہ در حقیقت اللہ کی رھنمائی کے ساتھ کسی شخص کے لئے گمراھی نہیں، اور اللہ ھی کی طرف سے اسے خوف آگھیرتا ھے، کسی دوسرے کی جانب سے نہیں، اسی طرح بندوں کے سارے معاملات اور ان کے اسباب کسب اس امید پر موقوف ھیں کہ اللہ تعالی ان کے لئے ایسے اسباب فراھم کردے کہ بندہ اپنے مقصود کو پالے اور اپنی مراد پانے میں کامیاب ھوجائے۔ اور اس کامیابی کی قوت اللہ تعالی ھی کی عطا کردہ ھے۔

آیت پاک وایاك نستعین کا مفھوم یہ ھے کہ دین و دنیا کی ساری حاجتوں کو پوری کرنے کی درخواست اللہ تعالی ھی سے کرنی چاھئے، اور اسی سے اعانت طلب کی جائے۔ اس بات کا احتمال بھی ھے کہ ''ایاك نعبد،، کہنے کے بعد اللہ تعالی کے آگے جزع و فزع کرنے کے اثر کے طور پر ان باتوں کے کرنے

ان يكون عند الله سا يطلب فلم
يعطه التمام اذاً ، او ليس عنده
فهو هازیٔ به فی العرف مع ما
كان الذی يطلب اما ان يكون لله
ان لا يعطيه مع التكلف ، فيبطل
قولهم اذ لا يجوز ان يكلف
وعنده ما به الصلاح فی الدين ،
فلا يعطی او ليس له ان لا يعطی
فكأنه قال : اللهم لاتجز ، ومن
هذا علمه بربه ، فالاسلام اولی به ،
و هذا مع ما كان لا يدعو الله
احد بالمعونة الا ويطمئن قلبه ،
انه لا يذل عند المعونة ولا
يزيغ عند (ص۶) العصمة ، وليس
مثله بملك الله عند المعتزلة ،
ولاقوة الا بالله ۔

کی توفیق اللہ تعالی سے چاھیں جن کے کرنے
کا حکم اس نے دیا ھے اور ان امور سے بچے
ہوئے رهنے کی درخواست کریں جن سے بچنے
کی اللہ تعالی نے تنبیه کی ھے۔

اسی طرح مخلوق کے حق میں یه کھلی
بات ھے که توفیق واعانت اللہ تعالی سے
چاھیں ، اور منع کی هوئی چیزوں سے محفوظ
رکھنے کی التجا بھی اسی سے کریں که
اخبار و احادیث کی سنت اسی طرح جاری ھے،
اور اللہ ھی توفیق دینے والا ھے۔

البته اهل اعتزال کے عقیدے کے مطابق
یه درست نہیں ، کیونکه جس چیز کے لئے
اللہ تعالی نے انسان کو مکلف بنایا ھے ، اس
کی ادائیگی کے لئے امدادی قوت انسان کو
دی جاچکی ھے، غرض معتزله کے مذھب کے
مطابق یه جائز نہیں که اللہ تعالی کسی
کو مکلف بنائے ، کیونکه یه بیان کیا
جاچکا که جس چیز سے هر مکلف اپنی تکلیف
کو ادا کر سکتا ھے اللہ تعالی کے پاس ھے،
اور دی هوئی چیز کو مانگنا بخشش وعطیه
کو چھپانا ھے، اور عطیهٔ الہی کو چھپانا
کفران (نعمت) ھے، تو گویا تکلیف دے
کر اللہ تعالی اس بات کا انسان کو حکم
دیتا ھے که اس کی نعمتوں کا انکار کرے
اور ان کو چھپائے ، اور بطور آرزو ان کو

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فى خبر القسمة" الله يقول : هذا بيني وبين عبدى نصفين، وذلك يحتمل ان يكون كل حرف من ذلك بما فيها جميعا و الفزع الى الله بالعبادة و الاستعانة" و رفع الحاجة" اليه، و الجهار عناه جل و علا عنه فيتضمن ذلك الثناء عليه وطلب الحاجة" اليه، و يحتمل ان يكون الحرف الاول لله بما فيه عبادته وتوحيده۔

والثانى للعبد مما فيه طلب معونته وقضاء حاجته ويؤيد ذلك بقية" السورة انه اخرج على الدعاء فقال الله عزوجل هذا لعبدى ولعبدى ما سال۔

الله تعالی سے طلب کرے، الله تعالی کے ساتھ ایسی بدگمانی کفر ہے، نیز اس امر سے خالی نہیں کہ یا تو الله تعالی کے پاس ساری مطلوب چیزیں ہیں جن کو وہ پوری طرح نہیں دیتا ، یا اس کے پاس ساری اشیا نہیں، دوسری تقدیر پر لازم آتا ہے کہ عام طور پر گویا الله ٹھٹھا کرتا ہے ، ساتھ ہی یہ واضح ہے کہ شئی مطلوب الله کے پاس ہے مگر تکلیف دینے کے باوجود نہیں دیتا ہے، تو ان کا قول باطل ہے کیونکہ یہ جائز نہیں کہ تکلیف دے اور ساتھ ہی اس کے پاس ایسی اشیاء ہوں جن سے دین کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ مگر وہ عطا نہیں کرتا ، یا اس کے لئے دینا جائز نہیں، گویا کہ اس نے یہ کہا کہ اے الله عزوجل تو جزا نہ دے ، جس کو الله تعالی کا علم صرف اتنا ہی ہو تو اسلام اس کے لئے بہتر ہے، ساتھ ہی یہ حقیقت ہے کہ جب بھی کوئی شخص الله تعالی سے اعانت طلب کرتا ہے، اس کا قلب ضرور مطمئن ہوتا ہے۔ اعانت طلب کرتے وقت الله تعالی کسی کو ذلیل نہیں کرتا ، اور نہ برائیوں سے بچنے میں گمراہ کرتا ہے، معتزلہ کے قول کے مطابق الله تعالی کے ملک میں ایسی کوئی چیز نہیں اور نہ کسی میں

وقوله اهدنا : قال ابن عباس ارشدنا ، و الارشاد والهدایۃ واحد ، بل الهدایۃ فی حق التوفیق اقرب الی فهم الخلق من الارشاد بما هی اعم فی تعارفهم -

ثم القول بالهدایۃ یخرج علی وجوه ثلاثۃ :

احدها البیان ، ومعلوم ان البیان قد تقدم من الله لا احد یرید به ذلك لمضی مافیه البیان من کتاب وسنۃ ، والی هذا تذهب المعتزلۃ -

و فی الثانی التوفیق له والعصمۃ عن زیغه و ذلك معنی قولهم اللهم اهدنا فیمن هدیت -

وقوله اهدنا الصراط ، صراط الذین وصفهم الی آخر السورۃ ، ولو کان علی البیان علی ما قالت

اللہ کے بغیر کوئی قوت و سکت ہے -

تقسیم والی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے، فرمایا : اللہ تعالی کہتا ہے یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصف نصف ہے -

یہ بھی احتمال ہے کہ ہر حرف اپنے سارے برکات کو سموئے ہے، اور اللہ تعالی سے عبادت واستعانت نیز اس سے حاجت روائی کی درخواست کرتے وقت خشوع و خضوع ہو، اور ان کے زور سے پڑھنے کو اللہ تعالی نے فرمایا کہ اس میں ثناء الہی ہے ، اور اللہ ہی سے حاجت روائی کی درخواست ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اولین حرف اللہ تعالی سے متعلق ہو، کیونکہ اس میں اس کی عبادت وتوحید کا ذکر ہے۔

دوسرا جملہ بندے کے لئے ہے جس میں اللہ سے اعانت کی طلب اور اپنی حاجتوں کی ادائیگی کی درخواست ہے، سورہ ھذا کا بقیہ حصہ اس بات کی تائید کرتا ہے کہ یہ سورہ بطور دعا نازل کی گئی ہے چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: یہ میرے بندے کے لئے ہے، اور میرے بندے کے لئے ہر وہ چیز ہے جس کا وہ سوال کرتا ہے۔

المعتزلہ فھو والمغضوب علیھم فی ذلك سواء ، ثبت انه عاما قلنا دون ماذھبوا الیه۔

والثالث ان یکون علی طلب خلق الھدایہ لنا اذ نسب الیه من جھہ الفعل ، و کل ما یفعل خلق ، کانه قال اخلق لنا ھدایتنا وھو الاھتداء منا وبالله التوفیق ۔

ثم تاویل طلب الھدایہ ممن قد ھداہ الله یتوجه وجھین :

احدھما طلب الثبات علی ما ھداہ الله ، وعلی ھذا معنی زیادات الایمان انھا بمعنی الثبات علیه وذلك کرجلین ینظران الی شئی فیرفع احدھما بصرہ عنه جائز القول بازدیاد منظر الاخر۔

و وجه آخر علی ان فی کل حال یخاف علی المرء ضد الھدی

اھدنا کا مفھوم حضرت ابن عباس کے قول کے مطابق ، '' ارشدنا،، ھے، ارشاد اور ھدایت ایک ھی معنے میں مستعمل ھیں (یعنی سیدھی راہ دکھا ھمکو) بلکه ھدایت توفیق کے معاملے میں لوگوں کی سمجھ سے ارشاد کی نسبت زیادہ قریب ھے ، اس لئے کہ ھدایت لوگوں کے علم میں زیادہ عام ھے۔

نیز ھدایت کا استعمال تین معانی کے لئے ھوتا ھے:

۱ ۔ ھدایت بیان کے معنی میں ، یہ معلوم ھے کہ الله تعالی نے پیشتر ھی بیان فرما دیا ھے جس کا کوئی انسان ارادہ نہیں کر سکتا کہ کتاب و سنت کا بیان قبل گزر چکا ، یہی مفھوم معتزلہ کا اختیار کردہ ھے۔

۲ ۔ دوسرا مفھوم الله تعالی کی توفیق ھے کہ اپنے سے دور ھونے سے ھمیں بچائے یہی مقصد ھے لوگوں کے کہنے کا کہ اے الله ھمیں توفیق دے کہ تیری ھدایت پر رھیں، الله تعالی کے قول ، اھدنا الصراط ، کا مفھوم بھی یہی ھے کہ ان کے راستے پر الله تعالی ھمیں چلائے جن کا وصف آخر سورہ تک مذکور ھے ، معتزلہ کی رائے بیان کے معنے میں ھے ورنہ دونوں (انعام پانے والے اور مغضوب علیھم) برابر ھو جائینگے ، تو

فیهدیه مکانه ابداً فیکون له حکم الاهتداء اذ فی کل وقت ایمان منه دفع به ضده ، وعلی ذلك قوله " یاایها الذین آمنوا آمنوا بالله الایه" ، ونحو ذلك من الایات ۔

وقد یحتمل ایضا معنی الزیادة هذا النوع ، وبالله التوفیق ۔

واما الصراط فهو الطریق والسبیل فی جمیع التاویل ، وهو قوله : وان هذا صراطی الایه" ، وقوله قل هذه سبیلی ، ثم اختلفوا فی ماهیته ، فقال بعضهم هو المراد ، و قال بعضهم هو الایمان ۔ و ایهما کان فهو القایم الذی

ثابت ہوا کہ ہم نے عام معنے میں کہا ہے اس معنے میں نہیں جو معتزلہ کی رائے ہے۔

۳ ۔ تیسرا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالی سے درخواست کی جائے کہ ہمارے لئے ہدایت پیدا کرے، کیونکہ فعل کے لحاظ سے ہدایت دینا اللہ کی طرف منسوب ہے اور جو اللہ کرتا ہے وہ پیدا کردہ ہے، گویا سورۂ فاتحہ پڑھنے والا کہتا ہے اے اللہ ہمارے لئے ہماری ہدایت پیدا کر ، یہی ہماری طرف سے ہدایت پانا ہے، اور اللہ سے توفیق ہوتی ہے۔

نیز طلب ہدایت کی تاویل ہدایت یافتہ لوگوں کے نزدیک دو طرح کی جاتی ہے ۔

۱ ۔ اول اللہ تعالی کی بخشی ہوئی ہدایت پر ثابت قدم رہنے کی درخواست ہے جس کے لحاظ سے ایمان میں زیادتی کا مفہوم واضح ہوتا ہے، کہ ایمان پر قائم رہنا ایمان پر مستزاد ہے، جیسے دو مرد ایک چیز کو دیکھتے ہیں ، پھر ایک مرد اپنی نظر اس سے پھیر لیتا ہے اور دوسرا دیکھتا رہتا ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ دوسرے کو زیادہ منظر حاصل ہے۔

لا عوج له والقيم الذی لاخلاف فيه ، من لزمه وصل الی ما ذکر وبالله التوفيق ، ۔

وقوله: المستقيم ، قيل هو القايم بمعنی الثابت بالبراهين والأدلة لا يزيله شئی ولا ينقض حججه کيد الکايدين ولا جهل المريبين۔

وقيل المستقيم الذی يستقيم بمن يمسك به حتی ينجيه ويدخله الجنة ۔

و قيل المستقيم بمعنی ”يستقام به،، کقوله : و النهار مبصرا ، ای يبصر به ۔ يدل عليه ” ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ،، الاية ۔ فالمستقيم هو المتبع له وبالله التوفيق ۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ ہر حال میں یہ خوف ہے کہ انسان پر مبادا ہدایت کی ضد طاری ہوجائے ، پس جیسے اللہ تعالی ہمیشہ ہدایت سے نوازتا ہے، تو اس کے لئے ہدایت پانے کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ہر وقت کا ایمان ہدایت کی ضد کو دافع ہے، اسی طرح اللہ تعالی کے اس قول کا مفہوم ہے کہ ”اے ایمان والو ! اللہ پر ایمان لاؤ ،، اور اس طرح کی بہت سی آیتیں ہیں ۔

کبھی زیادتی کے معنی کا احتمال بھی ایسی جگہ بصراحت مفہوم ہوتا ہے، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

بہرکیف صراط کا مفہوم ساری تاویل میں راستہ اورسبیل ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے ”بیشک یہ میرا راستہ ہے،، الایۃ ”اور یہ قول ” آپ فرما دیجیے، اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! یہی میرا طریقہ ہے،،

البتہ طریق و سبیل کی ماہیت میں لوگوں کا اختلاف ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اس سے مراد راستہ ہی ہے، اور بعض کے نزدیک اسکا مفہوم ایمان ہے، جو معنے بھی ہو اس کا مفہوم یہی ہے کہ یہ راستہ ایسا سیدھا ہے جس میں کوئی کجی نہیں ، اور ایسا متعین راستہ ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ، جو بالالتزام اس طریق پر رہا منزل مذکور تک پہنچا ، ۔ اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے ۔

ثم ذکر من ذکر من المنعم علیهم وللہ علی کل مؤمن نعم بالهدایة ، وما ذکر دلیل علی ان الصراط هو الدین ، لانه انعم به علی جمیع المؤمنین ، لکن تاویل من یرد الی الخصوص یتوجه وجهین :

احدهما انه انعم علیهم بمعرفة الکتب والبراهین ، فیکون علی التاویل الثانی من القرآن والادلة ،

والثانی ان یکون لهم خصوص فی الدین قدموا علی جمیع المؤمنین ، کقول داؤد و سلیمان الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من عباده المؤمنین ، وعلی هذا الوجه یکون "اهدنا" -

مستقیم کا مفہوم بعض لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ راستہ براہین وادلہ سے قایم وثابت ہے ، کوئی چیز اسے زائل نہیں کر سکتی اور کسی مکار کی مکاری اور شک کرنے والے کی جہالت اس کی حجتوں کو توڑ نہیں سکتی -

بعض لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ مستقیم وہ راستہ ہے جو اپنے چلنے والوں کو سیدھا رکھتا ہے یہاں تک کہ انھیں نجات حاصل ہوتی ہے اور وہ جنت میں داخل ہو جاتے ہیں -

بعض دوسروں نے یہ بیان کیا ہے کہ مستقیم اس کو کہتے ہیں جس سے استقامت حاصل ہو ' جیسے اللہ تعالی کا قول " والنهار مبصرا " ہے ' یعنی دن جس سے بصارت حاصل ہوتی ہے ، دلیل میں ایک دوسری آیت پاک ہے ، " بیشک جن لوگوں کا قول ہے ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ لوگ اس پر قائم رہے ، الآیة " ، تو مستقیم اللہ کے متبع اور فرمانبردار ہوئے - اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے -

بعد ازاں اللہ تعالی نے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنہیں اپنی نعمتوں سے نوازا ، اور اللہ تعالی کی ہدایت کی نعمتیں ہر ایماندار کے لئے ہیں ، اور جو کچھ مذکور ہوا اس بات پر دال ہے کہ صراط دین ہی ہے ، جس کی نعمت کے ساتھ اللہ تعالی نے سارے ایمان

و وجه آخر وهو المخصوص الذی خص فیه کثیرا من المؤمنین من بین غیرهم ، لکن الاستثناء[1] یدله علی صرف الارادة الی جملة المؤمنین اذ انصرف الی غیر المغضوب علیهم ولا الضالین۔

وقوله انعمت علیهم علی قول المعتزلة (ص ۷) لیس لله علی احد من المؤمنین نعمة لیست علی المغضوب علیهم ولا الضالین، اذلانعمة من الله علی احد الا الاصلح فی الدین والبیان للسبیل المرضی ، وتلك قد کانت علی جمیع الکفرة فیبطل علی قولهم الاستثناء ، والله الموفق۔

[1] المخطوطه: "الثناء" فی الموضعین

والوں کو (اپنے انعام واکرام سے) سر بلند بنایا ، لیکن جنہیں خصوصیت حاصل ہوئی ان کی تاویل دو طرح کی جاتی ہے:

اول یہ کہ لوگوں کو اللہ تعالی نے آسمانی کتابوں اور ادلہ وبراهین کی نعمتیں عطا کیں ، تو بتاویل ثانی قرآن وادلہ (اهل اسلام کے لئے نعمتیں شمار ہوئیں)۔

ثانی یہ کہ ان لوگوں کو دین میں خصوصیت حاصل تھی کہ سارے ایمان والوں کے پیش رو بنائے گئے ، چنانچہ حضرت داؤد اور سلیمان علیهما السلام نے فرمایا : "ساری ستایش اللہ هی کو سزا وار ہے جس نے همیں اپنے بہت سے ایمان والے بندوں پر فضیلت بخشی "، اسی وجہ کی بنا پر دعا ہے کہ " اے اللہ همیں هدایت دے "۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ نعمت ایسی خصوصیت ہے جس کے ساتھ بہت سے ایمانداروں کو غیر ایمانداروں میں سے اللہ تعالی نے خاص کیا ، لیکن استثناء اس بات پر دال ہے کہ نعمت کا ارادہ سارے ایمان والوں کو حاوی ہے ، کہ اسے سارے ان لوگوں کی طرف پھیر دیا جن پر اللہ کا غضب نہ ہوا اور جو گمراہ نہ تھے۔

انعمت علیهم ، (وہ لوگ جنهیں اللہ تعالی نے نعمت بخشی) کی تفسیر میں معتزلہ کے قول کے مطابق اللہ تعالی نے کسی ایمان

ثم اختلف فی المغضوب علیهم ولا الضالین، منهم من قال هو واحد اذ کل ضال قد استحق الغضب علیه وکل مغضوب علیه استحق الوصف بالضلال۔

ومنهم من قال المغضوب علیهم هم الیهود وانما خصوا بهذا بما کان منهم من فضل تمرد عتو لم یکن ذلك من النصاری، بکر انکارهم بعیسی وقصدهم قتنه مما لم یکن ذلك من النصاری۔

ثم قولهم فی الله ''ید الله مغلولہ''، الایہ (مائدہ: ۶۰) وقوله[1] ''لقد سمع الله قول الذین قالوا ان الله فقیر''، الایہ (آل عمران: ۱۸۱) وقوله[1] ''لتجدن

---

۱ فی المخطوطہ: 'قولهم' فی الموضعین،

والے کو ایسی کوئی نعمت عطا نہیں کی جس کو اس نے گمراھوں اور ان لوگوں کو جن پر اللہ غضبناک ہوا نہ دی ہو کیونکہ اللہ تعالی کی طرف سے کسی کو کوئی نعمت نہیں مل سکتی، کہ اللہ پر فرض ہے کہ ہر ایک کو دین کے بارے میں سب سے زیادہ صلاح رکھنے والے امور کو عطا کرے اور اپنے پسندیدہ راستے کو بیان کر دے، چنانچہ اللہ تعالی کی یہ بخششیں سارے کافروں کو بھی میسر ہیں، تو معتزلہ کے قول کے مطابق استثناہ باطل ہے، اور (صلاح و ھدایت کی) توفیق اللہ تعالی ھی دیتا ہے۔

نیز ''مغضوب عیهم ولا الضالین'' کی تفسیر میں لوگوں کا اختلاف ہے، بعض یہ کہتے ہیں کہ دونوں ایک ہیں، کیونکہ ہر گمراہ گمراھی کی وجہ سے اللہ کے غضب کا مستحق ہے، اور ہر مغضوب علیہ، ضلال کی صفت کا مستحق ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مغضوب علیهم، یہود ہیں، اس صفت کے ساتھ اس لئے مخصوص کئے گئے کہ انھوں نے نافرمانی اور سرکشی میں اپنی مثال قائم کر دی، نصاری اتنے زیادہ تمرد و سرکشی کے مرتکب نہیں ہوئے، چنانچہ یہود عیسی علیہ السلام کے انکار پر مصر رہے، اور بار ھا عیسی علیہ السلام کے قتل کا ارادہ کیا، نصاری کا یہ حال نہیں تھا۔

أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود ،، (مائدہ : ۱۸۲) وكفرهم رسول الله بعد استقباحهم و شدة تعنتهم وظهور النفاق ، فاستحقوا بذلك اسم الغضب عليهم و إن كانوا شركاء غيرهم فى اسم الضلال ، و بالله التوفيق ـ

و فى هذا وجه آخر ان يحمل الذنوب على وجهين:

منها مايوجب الغضب وهو الكفر ـ

ومنها مايوجب اسم الضلال وهو ما دونه ـ كقوله [1] ,, قال فعلتها اذا وانا من الضالين ،،

[1] المخطوطة : ,, موسى فعلها اذا ،، ـ سورة الشعراء : ۲۰

نیز اللہ کے بارے میں ان یہودیوں کا یہ قول کہ ,, اللہ کا ہاتھ تنگ ہے ،، الایہ ، اسی طرح اللہ تعالی کا یہ قول ، ,, البتہ اللہ تعالی نے ان لوگوں کی بات سن لی جہنوں نے کہا کہ اللہ فقیر ہے ،، الایہ اور نیز اس کا قول، ,, البتہ آپ ضرور یہود کو لوگوں میں سے سب سے زیادہ سخت دشمن ایمان والوں کا پائینگے،، ۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو برا سمجھنے ، سخت نافرمانی کرنے اور نفاق ظاھر کرنے کے بعد کافر قرار دیا، چنانچہ اسی لئے اللہ کے غضب کے مستحق اور گناہ گار ٹھہرے، اگرچہ گمراھی میں اپنے علاوہ دوسروں کے شریک کار بنے ۔ اللہ تعالی ھی سے توفیق ملتی ہے۔

علاوہ ازیں اس سے ظاھر ھوتا ہے کہ گناھوں کے بوجھ دو طرح اٹھائے جاتے ھیں۔ گناھوں کی ایک قسم وہ ہےجو اللہ کے غضب کو مستوجب ہے اور وہ کفر ہے۔

دوسرا گناہ اس سے کم‌تر ہے اور صرف گمراھی کے نام کو مستوجب ہے ، چنانچہ اللہ تعالی کا قول ہے: تب موسی نے فرمایا کہ اس کو میں نے کیا ہے اور میں ضالین میں سے ھوں ،، ۔ اگرچہ اس سورہ میں وارد ھوا ہے کہ اصل نعمت کی طرف رھنمائی کی تمنا کریں اور ھر گمراھی نیز ان ساری باتوں سے ، جن سے اللہ تعالی کے غضب و نا خوشی

و ان ورد فیه الهدایة لاصلها
من نعمة والتعوذ به من کل
ضلال و من جمیع ما یوجب
مقته وغضبه و بالله النجاة
والخلاص ، مع مافی خبر القسمة
وعد جلیل من رب العالمین فی
اجابة العبد مما یدفع الیه من
الحوائج اذا قال قسمت الصلاة
بینی و بین عبدی نصفین ۔

ثم صیر آخر السورة لعبده ولیس
فی متلوها سوی اظهار الفقر ورفع
الحاجة و طلب المعونة و
الاستهداء الی ما ذکر مع التعوذ
عما ذکر ، ولیس ذلك مما یوصف
به العبد انه له ، فثبت ان له فی
ذلك اجابة ربه فیما امره به ، و
وعد ذلك وهو لا یخلف وعده ،
فانی یحتمل ذلك بعد امره العبد
بالذی تضمنه اول السورة ، فقام

میں اضافہ ہو ، اللہ تعالی سے پناہ چاہیں ، اور اللہ تعالی ہی کی توفیق سے نجات ملتی ہے اور آفات سے خلاصی ، مزید برآن تقسیم والی حدیث میں اللہ رب العالمین کا عظیم وعدہ موجود ہے کہ وہ بندے کی دعا کو قبول کرتا ہے اور اس کی حاجت روائی کرتا ہے ، چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان نصف نصف بانٹ دیا ہے۔

نیز اللہ تعالی نے اس سورہ کے آخری ٹکڑے کو اپنے بندے کے لئے خاص کر دیا ہے حالانکہ اس کی تلاوت میں فقر کے اظہار ، رفع حاجت ، طلب معونت ، طلب ھدایت کے ساتھ بعض مذکور اشیاء سے اللہ کی پناہ ڈھونڈنے کے سوا کچھ نہیں ہے ، نہ اس میں اس بات کا بیان ہے کہ بندہ کے اوصاف اسی کے لئے ہیں ، ھاں ، البتہ اس بات کا ضرور ثبوت موجود ہے کہ بندہ ان ساری باتوں میں جن کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے ، اللہ تعالی کا مطیع و فرمانبردار ہے ، اور اللہ تعالی نے بندے کی دعا قبول کرنے کا وعدہ کیا ہے ، اور اللہ تعالی اپنے وعدے کے خلاف کچھ نہیں کرتا ، پھر خلاف کا احتمال کیونکر ھو جب اللہ تعالی اپنے بندے کو ان باتوں کا

به العبد مع لومه و جفائه ، و الله بكرمه و جوده لاينجز له ما وعد ، لا يكون هذا البته" ، وقد قال : ادعونی استجب لکم ، وغير ذلك مما فيه الانجاز ، وانه لا يخلف الميعاد ۔

ثم قد جعل بما جاء من الحديث فى تلاوة ان قدمه على التوريه" والانجيل . و عدله بثلثى القرآن ، وجعله شفاء من انواع الادواء للدين و النفس و الدنيا وجعله معاذا من كل ضلال و ملجأ الى كل نعمه" و بالله نستعين مع ما اوضح فى الاسماء التى لقب بها فاتحه" القرآن ، عظيم موقعه وجليل قدره و هداه ، سماه فاتحه" القرآن بما به يفتتح القرآن ،

وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يفتتح القراءة به ، وسمى فاتحه" الكتاب

حکم دے چکا جن کا ذکر شروع سورہ میں ہے، اور جن کو بندہ باوجود ملامت و جفا کے ادا کر چکا ، تو اللہ تعالی اپنے کرم اور جود کے باوجود اپنا وعدہ پورا نہ کرے، یہ ہر گز نہیں ہوسکتا ۔ پھر خود اللہ تعالی کا فرمان ہے: ”مجھ سے دعا کرو میں تمہاری دعائیں قبول کرونگا،، ' اور اسی طرح وہ آیات ہیں جن میں ایفاء وعدہ کا ذکر ہے، نیز وہ فرماتا ہے، اللہ وعدہ خلافی نہیں کرتا ہے۔

مع ہذا ایک حدیث کے مضمون کے مطابق جس کا تعلق تلاوت سے ہے، اللہ تعالی نے اس سورہ کو توریت و انجیل پر مقدم رکھا ہے، اور اس کی تلاوت کو قرآن پاک کے دوتہائیوں کی تلاوت کے برابر قرار دیا ہے، نیز دین ، نفس اور دنیا کے مختلف نوعیت کے امراض کے لئے شفاء ، ہر گمراہی سے بچنے کا ذریعہ اور ہر نعمت تک پہنچنے کا طریقہ بنایا ہے، اور اللہ تعالی ہی سے ہم اعانت و مدد چاہتے ہیں ، یہ اس پر مستزاد ہے جس کی وضاحت اللہ تعالی نے ان ناموں سے کر دی ہے جن کے ساتھ سورۃ فاتحہ" القرآن مشہور و معروف ہے، جس کا درجہ عظیم ، جس کا رتبہ بڑا اور جس کی ہدایت بے مثال ہے۔

اللہ تعالی نے اس سورہ کا نام فاتحہ" القرآن رکھا کہ اسی سورہ سے قرآن پاک کی تلاوت شروع کی جاتی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کی قراءت کی ابتدا

بما به يفتتح كتابة المصاحف والقرآن۔

وسمى ام القرآن لما يؤم غيره فى القراءة ، وقيل الأم بمعنى الاصل ، و هو ان لا يحتمل شئى مما فيه النسخ ولا الرفع فصار اصلاً۔

وسمى المثانى لما يثنى فى الركعات ولاقوة الا بالله۔

و فى قوله اهدنا الى آخره وجهان سوى ما ذكرنا ، اد قوله اهدنا الصراط المستقيم دعاء كاف عما تضمن الى آخر السورة اذلیس فيها غير تفسير هذه الجملة :

احدهما تذكير نعم الله على الذين يقبلون دينه فى قلوبهم ، و التوفيق لهم بذلك و افضاله عليهم بما ليس لهم عليه ،

والثانى تعوذ هم عن كل زيغ ومقت و ذنب ، والتجاءهم اليه فى ذلك بقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين۔

انتهى تفسير الفاتحة

اسی سے کرتے تھے۔ اس کا نام فاتحہ الکتاب اس وجہ سے ہے کہ قرآن حکیم کی کتابت اسی سے شروع کی جاتی ہے۔

اس کا نام ام القرآن اس لئے ہے کہ قراءت میں سب سے پہلے اس کی قراءت کی جاتی ہے، بعض لوگ فرماتے ہیں اصل کو 'ام' کہتے ہیں کہ اس میں کسی نسخ و رفع کا احتمال و شائبہ تک نہیں، پس اصل ثابت ہے۔

اس سورہ کو مثانی بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ سورت نماز کی رکعتوں میں بار بار دھرائی جاتی ہے، ولاقوۃ الا باللہ۔

اللہ تعالی کے قول " اھدنا تا آخر سورہ میں علاوہ ان امور کے جن کا ذکر گزر چکا دو مزید نکتے ہیں کیونکہ اللہ کا قول اھدنا الصراط المستقیم تا آخر سورہ ایک ایسی دعا ہے جو ما بعد کے آخر سورہ تک پورے مضمون کے لئے کافی ہے، کیونکہ اب آخر تک اس جملے کی تفسیر کے سوا کچھ اور نہیں۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالی کی ان نعمتوں کی یاد دھانی کرتا ہے جو اللہ نے ان لوگوں کو عطا کیں، جنہوں نے اس کے دین کو اپنے دل سے قبول کیا ، اور اللہ تعالی کی طرف سے توفیق ہے کہ اس کو قبول کریں اور اس کا فضل ہے ان پر، حالانکہ اللہ پر یہ فضل واجب نہ تھا۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ لوگ اللہ سے ، پناہ مانگیں کہ کجروی نا خوشی و گمراھی سے بچے رهیں، اور ان کی یہ التجاء اللہ سے ، خود اس کے قول "غیر المغضوب علیھم ولاالضالین" سے ظاھر ہے۔

لفظ "فقہ"

اور اس کے مترادفات کا تاریخی جائزہ ✿

احمد حسن

لفظ فقہ کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو سمجھنا۔ اس مفہوم میں فقہ اور فہم تقریباً مترادف ہیں۔ عربی کا ایک محاورہ ہے: "فلان لا یفقہ ولا ینقہ"[1] فلاں شخص میں ذرا بھی سمجھ بوجھ نہیں ہے۔ فقہ، فہم اور نقہ "سمجھنے" کے معنی میں تو یکساں ہیں، لیکن مراتب میں مختلف ہیں۔ دورِ جاہلیت میں عرب لفظ فقیہ اس اونٹ کے لئے استعمال کرتے تھے جو حاملہ اور ان بے حمل اونٹنیوں کے درمیان تمیز کر سکتا جنہیں ابھی جفتی کی ضرورت ہو، ایسے اونٹ کو فحل فقیہ کہتے تھے[2]۔ غالباً فقہ کا عام مفہوم بصیرت اور گہری سمجھ بوجھ اسی محاورہ سے لیا گیا ہے۔ فقہ اللغۃ اور فقہ الحدیث وغیرہ کے الفاظ بھی اسی مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں۔ لسانیاتی یا لغوی اعتبار سے اس لفظ کا مفہوم قانون قطعاً نہیں ہے۔ کسی بھی علم کو بصیرت، گہری نظر اور کامل سمجھ بوجھ سے حاصل کرنے کو ہم فقہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ لغت یا حدیث یا قرآن کے ساتھ فقہ کی اضافت سے مراد اِن کا گہرا مطالعہ ہے۔

عرب جاہلیت میں حارث بن کلدہ کو فقیہ العرب کہتے تھے، کبھی اس کو طبیب العرب بھی کہا جاتا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقیہ اور طبیب دورِ جاہلیت میں مترادف سمجھے جاتے تھے[3]، اور اسی مفہوم

✿ یہ مقالہ جناب ڈاکٹر احمد حسن کی مطبوعہ کتاب THE EARLY DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔ مترجم بھی وہی ہیں۔

۱۔ صحاح الجوہری، مادہ فقہ۔

۲۔ ابن منظور لسان العرب، بیروت، ۱۹۵۶ء، ج ۱۳۔ ص ۲۵۲۔

۳۔ EDWARD WILLIAM LANE, ARABIC ENGLISH LEXICON

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں دَورِ حاضر میں حکیم کا لفظ یونانی اطبار کے لئے مستعمل ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ طبیب، فقیہ اور حکیم کے مفہوم میں حکمت، دانائی، بصیرت اور گہری نظر کا عنصر مشترک ہے۔

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر لفظ فقہ گہری نظر و بصیرت کے مفہوم میں مستعمل ہے۔ لیتفقہوا فی الدین (تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں) سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہ کا مفہوم اسلامی قانون کے معنی میں مستعمل نہیں تھا، بلکہ اس سے دین کے ہر پہلو پر گہری نظر اور بصیرت سمجھی جاتی تھی۔ اس دَور میں اسلام کے سیاسی، معاشی، معاشرتی، قانونی اور کلامی اور اسی قسم کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کے بعد بصیرت حاصل کرنے کو فقہ کہتے تھے۔

ذیل میں ہم لفظ فقہ کے لغوی مفہوم سے اصطلاحی مفہوم تک ارتقاء کا ایک مختصر جائزہ پیش کریں گے۔

صدر اسلام میں ہمیں ایسی متعدد اصطلاحات ملتی ہیں جو اس دَور میں اپنے عام اور وسیع معنی میں مستعمل تھیں، لیکن اسلامی علوم و فنون کی تدوین کے بعد خاص کر قرونِ وسطیٰ میں ان کا مفہوم خاص، اصطلاحی اور محدود و متعین ہوگیا۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں ان میں سے

(باقی حاشیہ) مادہ فقہ۔ السیوطی، المزہر، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔ ج ۱ ص ۲۳۸۔ اس مقالہ میں ہمیں فقہ کی ان تعریفات سے بحث نہیں کرنا جو قرونِ وسطیٰ کے فقہاء نے کی ہیں، یہاں ہمیں صرف اس کے مفہوم کے تاریخی ارتقاء کو دکھانا ہے۔ تاہم اس کی فنی تعریفات جو بعض اہلِ علم سے مذکور رہیں۔ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:۔

الفقہ فی الاصل الفہم و اشتقاقہ من الشق والفتح۔ (ابن اثیر۔ النہایۃ۔ مادۃ فقہ)۔ الفقہ ہو التوصل الی علم غائب بعلم شاھد (الراغب، المفردات۔ مادہ فقہ)۔ الفقہ، ہو الوقوف علی معانی نصوص الشریعۃ واشاراتہا ودلالاتہا ومضمراتہا و مقتضیاتہا۔ والفقیہ اسم للواقف علیہا۔ (الدر المختار۔ ج ۱ ص ۶)۔ الفقہ ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ، والفقیہ من اتصف بہذا العلم وھو المجتہد۔ (محمد اعلیٰ التھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون۔ مادۃ فقہ)۔

چند اصطلاحات مثلاً فقہ، علم، ایمان، تذکیر، توحید اور حکمت کو ذکر کیا ہے، اور ان کے معنی میں تبدیلی کی وضاحت کی ہے[۴]۔ اس قسم کی اصطلاحات کے مفہوم میں تبدیلی کا سبب ظاہر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلامی معاشرہ اتنا پیچیدہ نہیں تھا، جو بعد میں چل کر ہُوا۔ اسلامی فتوحات کے بعد مسلمانوں کا اختلاط غیر مسلم قوموں کے ساتھ ہُوا۔ دوسری تہذیبوں اور تمدنوں کے لوگوں نے اسلام قبول کیا، اور اپنے ذہنوں میں وہ نئے نئے تصورات لے کر داخل ہوئے۔ علوم و فنون کی ترقی کے ساتھ اسلامی فقہی مذاہب اور کلامی فرقے پیدا ہوئے۔ اسلامی تمدن میں اس عروج و ترقی کے سبب اسلام کی بہت سی اصطلاحات کے مفہوم اب محدود اور متعین ہو گئے۔ ان اصطلاحات کا عام، وسیع اور غیر واضح مفہوم جو عہد نبوی یا اس کے قریبی دَور میں سمجھا جاتا تھا اب باقی نہیں رہا۔ اسلامی علوم و فنون میں ہر فن کی اصطلاحات بنائی گئیں جو درحقیقت قرآن و حدیث سے ہی ماخوذ تھیں، اور ان اصطلاحات کی متعین و خاص قسم کی تعریفات نے ان کے مفہوم کو اور بھی تنگ کر دیا۔ اگر ہم ان اصطلاحات میں سے ہر ایک کے مفہوم کے ارتقاء پر بحث کریں تو یہ خود ایک مستقل مقالہ کی شکل اختیار کرے گا، اور ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے، اس لئے ہم یہاں صرف اصطلاح فقہ پر ہی اکتفا کریں گے۔

احادیث میں بھی فقہ کا لفظ کثرت سے مستعمل ہے، اور اس سے بھی وہاں دین میں گہری نظر اور بصیرت مراد ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابنِ عباس کے لئے ان الفاظ میں دعا فرمائی۔ اللّٰھم فقھه فی الدین[۵] (اے اللہ تو اس کو دین میں بصیرت اور گہری نظر عطا فرما)۔ یہاں فقہ فی الدین سے مراد قطعاً قانونی بصیرت نہیں ہے کیونکہ اس دَور میں فقہ کو وہ اہمیت حاصل نہیں تھی جو بعد میں ہوئی۔

بعض روایات میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ بدو آئے اور آپؐ سے اپنی قوم میں کسی معلم کو بھیجنے کی درخواست کی جو انہیں دین کی بنیادی باتوں کی تعلیم دے

۴۔ الغزالی۔ احیاء علوم الدین۔ قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ج ۱ ص ۲۸۔

۵۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ج ۲ ص ۳۶۳۔

اور ان میں دین کی سمجھ بوجھ پیدا کرے۔ اس موقع پر ان کے الفاظ "لیفقھونا فی الدین" سے مراد صرف فقہ کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ لفظ لیفقھونا کی توضیح ان روایات سے ہوتی ہے جن میں شرائع الاسلام کے الفاظ ہیں جن کا مطلب دین کی ضروری اور بنیادی تعلیم ہے۔ اس قسم کی مثالوں سے ہمیں یہ دکھانا مقصود ہے کہ اس دور میں لفظ فقہ اپنے عام اور وسیع معنوں میں مستعمل تھا۔

آغازِ اسلام میں لفظ فقہ کے مفہوم میں وسعت کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات صوفیہ تک کے لئے لفظ فقیہ استعمال کیا گیا ہے۔ ایک موقعہ پر صوفی فرقد نے حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) سے یہ کہا کہ فقہاء تو اس بات سے اختلاف کریں گے۔ حسن بصری نے جواب دیا کہ تمہیں معلوم بھی ہے کہ اصلی فقیہ کون ہے؟ فقیہ حقیقت میں وہ ہے جو دنیا سے نفرت کرتا ہو، آخرت کے فکر میں ڈوبا ہوا ہو، دین کا وسیع اور گہرا علم رکھتا ہو، پابندی سے نماز پڑھتا ہو، اپنے معاملات میں سچا ہو، مسلمانوں کی تحقیر سے پرہیز کرتا ہو، اور امتِ مسلمہ کا خیر خواہ ہو۔ حسن بصری نے فقیہ کی جو صفات بتلائی ہیں وہ بعد کے دور کے فقہاء سے زیادہ صوفیہ پر صادق آتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدرِ اسلام میں فقہ کا لفظ اسلام کے کسی ایک (قانونی) پہلو کے ساتھ اس لئے مخصوص نہیں تھا کہ اس دور میں دین کی بنیادی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا، اور دین کے سارے ہی پہلو اہم سمجھے جاتے تھے۔ ابھی تک قال اقول، اختلافات اور جزئیات کا دور شروع نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اس اصطلاح کے معنی عقائد، عبادات، معاملات اور خصوصاً قرآن مجید کے احکام میں سمجھ بوجھ اور بصیرت سمجھے جاتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عباسی خلیفہ مامون (متوفی ۲۱۸ھ) کے عہد تک کلام اور فقہ کے فنون ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوتے تھے، بلکہ فقہ کا اطلاق کلامی مسائل پر بھی ہوتا تھا۔ امام ابو حنیفہ کی طرف جو رسالے الفقہ الاکبر اور الفقہ الابسط کے نام سے منسوب ہیں وہ فقہی مسائل پر نہیں لکھے گئے، بلکہ ان میں عقائد سے متعلق مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ اصطلاح فقہ کی اس معنوی وسعت

۶۔ ابن ہشام۔ سیرۃ النبیؐ، قاہرہ، ۱۳۲۹ھ، ج ۲، ص ۳۲۔

۷۔ الغزالی۔ احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۳۹۔

کے پیش نظر غالباً امام ابو حنیفہ نے اپنے دور میں فقہ کی یہ تعریف کی تھی :- الفقہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا، فقہ نفس کے حقوق اور نفس کی ذمہ داریوں کے علم کا نام ہے[8]۔ تمدن کی وسعت کے ساتھ جب فکر و نظر میں گہرائی بڑھی تو عقائد میں نزاع پیدا ہونا شروع ہوا، فکر و نظر کی اس آزادی سے اسلام میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے۔ اس لئے عقائد کی وضاحت اور تعیین کے لئے علم الکلام وجود میں آیا۔ اس دور میں فقہی مسائل سے زیادہ کلامی مسائل کو اہمیت دی جا رہی تھی۔ ان حالات سے متاثر ہو کر غالباً امام ابو حنیفہ کو یہ کہنا پڑا کہ :- علم ان الفقہ فی الدین افضل من الفقہ، یہ بات سمجھ لو کہ دین میں فہم پیدا کرنا احکام میں سمجھ حاصل کرنے سے بہتر ہے۔ یہاں فقہ فی الدین سے مراد غالباً کلامی مسائل اور عقائد ہی ہیں، اس لئے اصول الدین آگے چل کر کلام کو کہنے لگے۔ اسی طرح ابو حنیفہ فقہ اکبر بھی کلامی مسائل کو ہی کہتے ہیں: اصل التوحید وما یصح الاعتقاد علیہ وما یتعلق الاعتقاد منھا فی الاعتقادیات ھو الفقہ الاکبر۔ حقیقی توحید اور وہ علم جس پر عقیدہ صحیح ہو، اور وہ امور جو اعتقادات میں عقیدہ سے تعلق رکھتے ہوں، ان کا نام فقہ اکبر ہے[9]۔ کہا جاتا ہے کہ معتزلہ نے ہی علم الکلام کو ایک مستقل فن کی حیثیت سے ابتداءً روشناس کرایا۔ یہ کام اس وقت ہوا جب مامون کے دور میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں منتقل کی گئیں[10] اور غالباً یہ فلسفے کا ہی اثر تھا جس کے اثر سے فکر میں وسعت پیدا ہوئی، اور لوگ عقائد پر بھی عقلی طور پر سوچنے لگے۔

صدر اسلام میں اصطلاح فقہ کی طرح علم کی اصطلاح بھی وسیع معنی میں مستعمل تھی۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت ابن مسعود نے کہا کہ ان کے ساتھ دس میں سے نو حصے علم اٹھ گیا[11]۔ یہاں علم سے مراد کوئی خاص فن نہیں ہے، بلکہ اسلام کا عمومی علم مراد ہے۔

۸- ابو حنیفہ، الفقہ الابسط، اس رسالہ کے اقتباسات البیاضی نے اشارات المرام من عبارات الامام میں دیئے ہیں۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ۲۸، ۲۹۔ ۹- ایضاً ص ۲۸ - ۳۰۔

۱۰- الشہرستانی، الملل والنحل، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ، ج ۱ - ص ۳۲۔

۱۱- ابن سعد - الطبقات الکبریٰ، ج ۲ - ص ۳۳۶۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کو نئے نئے مسائل پیش آئے اور ان کے حل کی تلاش میں انہیں نہایت غور و فکر اور رائے سے کام لینا پڑا جس کو اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں۔ لفظ فقہ کا استعمال اس مرحلہ پر غیر منصوص مسائل میں تدبر، رائے اور بصیرت سے کام لینے کے معنی میں ہونے لگا۔ اس زمانہ میں محدثین نے روایات، آثار اور احادیث کو جمع کرنا شروع کیا۔ اس وقت علم کے دو ماخذ تھے، ایک غور و فکر، عقل و رائے اور اجتہاد و بصیرت کے ذریعہ حاصل شدہ علم، اس پر فقہ کا اطلاق ہوتا تھا۔ دوسرا روایات سے حاصل کردہ علم، اس پر علم کا اطلاق ہوتا تھا۔ حدیث کی کتابوں میں علم کے عنوان سے ابواب اور جامع بیان العلم جیسے کتابوں کے نام سے مراد عام طور پر یہی روایتی علم ہے جو احادیث اور آثار پر مشتمل ہو۔ دوسری صدی کے آغاز میں جب حدیث کی تدوین باقاعدہ شروع ہوئی، اور اس نے تحریک کی صورت اختیار کرلی، اس وقت حدیث و آثار کے حصول کو علم کہتے تھے۔ اور مجتہدین کے آزادئ ضمیر کے ساتھ رائے و اجتہاد پر مبنی علم کو اب فقہ کہنے لگے جس نے آہستہ آہستہ ایک مکمل فن کی صورت اختیار کرلی۔ ابتدا میں ان دونوں اصطلاحوں کا مفہوم ایک ہی تھا۔ علم کا اطلاق فقہ پر ہوتا اور فقہ کا اطلاق علم پر، لیکن محدثین اور فقہاء کے دو الگ الگ گروہ وجود میں آنے کے بعد ان کے مفہوم میں بھی تمیز شروع ہوگئی۔

۹۴ھ کو سنۃ الفقہاء کہا جاتا ہے کیونکہ اس سال سعید بن المسیب اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن جیسے مشہور فقہاء کی وفات ہوئی[12]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ اور علم کے معنی میں تمیز پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شروع ہو چکی تھی۔ قرآن مجید میں لفظ فقہ کے مشتقات کثرت سے مستعمل ہیں، لیکن ان سے عام معنوی معنی مراد ہیں۔ قرآن مجید میں فقہ کا لفظ اصطلاحی معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اور نہ وہاں اس سے مراد کوئی خاص علم ہے جس کو خاص طور پر حاصل کیا جائے۔ اس کے برعکس علم کی اصطلاح قرآن مجید میں ایسے علم کے معنی میں مستعمل ہے جس کو حاصل کیا جائے۔ رب زدنی علماً جیسی آیات کا کچھ ایسا ہی مفہوم ہے[13]۔ اس کی تفسیر وحی سے بھی کی گئی ہے۔

۱۲۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ج ۵۔ ص ۱۴۳۔ ۲۰۸۔

۱۳۔ قرآن مجید ۲۰: ۱۱۴۔

علاوہ ازیں قرآن مجید میں لفظ علم بعض مقامات پر یقینی علم کے معنی میں مستعمل ہے، جس کا ماخذ وحی ہے یا آثار۔ احادیث کو بھی چونکہ وحی خفی کہا جاتا ہے اس لئے احادیث کے علم کو بھی علم کہتے تھے، جیساکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ فقہ کا مفہوم اس وقت تک عام رہا جب تک رائے و اجتہاد سے حاصل کردہ علم یعنی فقہی مسائل و احکام مدون شکل میں وجود میں نہیں آئے تھے، جب اس علم میں اضافہ ہونے لگا اور اس موضوع پر کثرت سے تصانیف وجود میں آگئیں تو فقہ کا اطلاق بھی ایک علم پر ہونے لگا، جس کو اب باقاعدہ پڑھا اور سیکھا جاتا۔ اس تجزیہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ روایتی علم یا آثار اور احادیث سے حاصل کردہ علم، اجتہاد و رائے پر مبنی علم سے قدیم ہے۔ کیونکہ فقہ کی بنیاد ہی نصوص پر ہے، جن پر غور و فکر کے بعد کوئی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ رائے پر مبنی ہو یا قیاس پر۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ لفظ علم سے مراد آغازِ اسلام ہی سے ایسا علم تھا جو کسی سند پر مبنی ہو، خواہ اس کا ماخذ ذاتِ باری ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت یعنی وہ قرآن مجید یا حدیث سے ماخوذ ہو۔ اس کے برعکس فقہ کی اصطلاح، اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے بھی، شخصی رائے اور انسانی عقل و ذہن پر مبنی علم کو کہتے تھے۔ جاہلی دور میں اس کے مفہوم کے بارے میں ہم پہلے ہی وضاحت کر چکے ہیں۔ اس لحاظ سے فقہ اور علم میں ہمیشہ تمیز کی گئی۔ فقہ اور علم کی اصطلاحیں جب اپنے وسیع معنی میں مستعمل تھیں، اور پوری طرح ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوئی تھیں، بلکہ کم و بیش ایک اصطلاح کی جگہ دوسری استعمال ہوتی تھی، اس وقت بھی فقہ میں رائے و فکر کا مفہوم غالب تھا، حالانکہ صحابہ کے دور میں فقہاء کا کوئی علیحدہ طبقہ نہیں تھا، تاہم صحابہ میں جن لوگوں کا میلان رائے و فکر کی طرف زیادہ تھا، افتاء میں وہ اپنی عقل و بصیرت سے زیادہ کام لیتے تھے، ان کو فقہاء کہا جاتا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے فقہاء صحابہ کو بھی بولنے کی جرأت نہیں ہوتی تھی، کیونکہ وہ اپنی فقاہت اور علم کے سبب ان پر چھائے رہتے تھے۔[14] ظاہر ہے اس سے مراد فقہاء کا کوئی مخصوص طبقہ نہیں تھا جو اموی اور عباسی دور میں ظہور

۱۴۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ج ۲۔ ص ۳۳۶۔

میں آیا، بلکہ وہی لوگ مراد ہیں جو اپنی عقل و ذہانت سے مسائل حل کرتے اور فتوے دیتے تھے۔ مقام جابیہ میں خطبہ دیتے ہوئے حضرت عمرؓ نے صحابہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ جو فقہ کا طالب ہو، اس کو چاہیئے کہ وہ معاذ بن جبل کے پاس جائے[۱۵]۔ کیونکہ معاذ بن جبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یمن میں ایک قاضی کی حیثیت سے کام کر چکے تھے، اس لئے غالباً حضرت عمرؓ کا اشارہ ان کی فقاہت اور قضاء اور افتاء میں ان کے تجربہ کی طرف ہو۔ تاہم عہد نبوی میں اور ایک عرصہ بعد تک ان دونوں اصطلاحوں کے معنی و مفہوم میں بہت واضح فرق معلوم کرنا مشکل ہے۔

اوپر کے تجزیہ سے اتنی بات تو معلوم ہوتی ہے کہ فقہ کے مفہوم میں آہستہ آہستہ تنگی آتی چلی گئی، اور بالآخر اس کا اطلاق قانونی مسائل میں گہری نظر اور اسلامی قانون پر ہونے لگا، جو اب فقہاء کی انفرادی کوششوں سے مدون ہو چکا تھا اور فقہی ادب کی شکل میں آج بھی ہمارے پاس موجود ہے۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ خود علم کی اصطلاح کے ساتھ بھی یہی ہوا، اور اس کا اطلاق وسیع معنی سے ہٹ کر بعد میں حدیث اور آثار پر ہونے لگا، جیسا کہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں۔ فقہی ادب میں کوئی اور حدیث کی تدوین کے ساتھ رائے اور روایت کی اصطلاحیں کثرت سے استعمال ہونے لگیں۔ اور یہ دونوں اصطلاحیں بالترتیب تقریباً فقہ اور علم کے مترادف ہو گئیں۔ عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) نے ایک بار کسی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کیا[۱۶]، تو ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ) نے ان سے پوچھا کہ یہ فتویٰ تم نے علم کی بنیاد پر دیا ہے یا رائے کی؟ یہاں علم کے مفہوم میں رائے داخل نہیں ہے، بلکہ ایسا علم مراد ہے جو حدیث، آثار یا کسی اور سند پر مبنی ہو۔ علم کا یہ مفہوم بعض روایات سے بھی سمجھا جا سکتا ہے:۔ ان عمر بن عبد العزیز کتب الی ابی بکر بن عمرو بن حزم ان انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او سنته او حدیث عمر او نحو ھذا، فانی خفت دروس العلم و ذھاب العلماء۔[۱۷]

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۲۴۸۔ ۱۶۔ ایضاً۔ ص ۳۶۸۔

۱۷۔ محمد بن الحسن الشیبانی۔ المؤطا، دیو بند۔ ص ۳۹۱۔

عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث، یا آپ کی سنت، یا حضرت عمرؓ کے آثار اور اسی طرح کی چیزیں جو بھی ملیں ان کو تلاش کرو، کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہیں علم (حدیث و آثار) ضائع نہ ہو جائے، اور علماء دنیا سے نہ اٹھ جائیں۔ یہاں علم سے بظاہر حدیث ہی مراد ہو سکتی ہے، جس کی تدوین کا آپ نے حکم دیا تھا۔ مختصر یہ کہ ابتداء میں دونوں اصطلاحوں کا مفہوم عام تھا، بعد میں ان کے مفہوم متعین و محدود ہو گئے۔

فقہ کی اصطلاح کے ساتھ صدر اسلام میں ہمیں لفظ شرائع کا استعمال بھی ملتا ہے۔ اوپر ہم ایک روایت نقل کر چکے ہیں کہ بعض بدوؤں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی قوم میں ایک معلم بھیجنے کی درخواست کی تھی جو ان کو شرائع اسلام کی تعلیم دے[18]۔ ہم یہ بھی بتا چکے ہیں شرائع سے مراد اسلام کے بنیادی احکام کی تعلیم ہی ہو سکتی ہے۔ لفظ شریعت کا استعمال ابتدائی صدیوں میں ہمیں بہت کم ملتا ہے۔ غالباً بعد کے دور میں اس کے بکثرت استعمال کی وجہ تصوف کی اصطلاح طریقت ہو، جس کے مقابلہ میں اسلام کے ظاہری احکام پر زور دینے کے لئے شریعت کے لفظ کو اہمیت دی گئی۔ اتنی بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ لفظ شریعت ابتدائی دور میں اپنے محدود مفہوم 'اسلامی قانون' میں مستعمل نہیں تھا۔ شریعت کے لغوی معنی 'پانی کی طرف راستہ' اور دریا کے کنارے رہنے والوں کے لئے گھاٹ، اور اس جگہ کے ہیں جہاں سے لوگ پانی پیتے ہوں۔ عرب شریعت پانی تک جانے والے ایسے راستہ کو کہتے تھے جو مستقل ہو اور دکھائی دیتا ہو۔ غالباً اس سے شارع شاہراہ کے معنی میں بولا جاتا ہے[19]۔ قرآن مجید میں لفظ شرعۃ اور شریعۃ دونوں مستعمل ہیں[20] اور اہل لغت اور مفسرین نے ان کے معنی راستہ اور دین بتلائے ہیں۔ راستہ سے مراد غالباً یہ ہے کہ شریعت ایک ایسی شاہراہ ہے جو خدا نے انسانوں کے لئے متعین کی ہے، صراط مستقیم اور شریعت کا اس لحاظ سے ایک ہی مفہوم ہے۔ یا اس سے مراد خدا کی طرف سے

۱۸۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ج ۱۔ ص ۳۲۳، ۲۴۵، ۳۵۵۔

۱۹۔ ابن منظور، لسان العرب، مادہ شرع۔

۲۰۔ قرآن مجید، ۵: ۵۱، ۴۵: ۱۷۔

مقرر کردہ واضح راستہ بھی ہو سکتا ہے۔ لفظ شرائع (جمع شریعت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اسلام کے ارکان اور بنیادی احکام کے لئے مستعمل تھا۔ خود ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی شرائع اسلام کے بارے میں پوچھا گیا، تو اس کے جواب میں آپ نے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج فرمایا۔[21] اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ شرائع اسلام کا اطلاق اس دور میں فرائض اسلام پر ہوتا تھا۔ بلکہ بعض روایات میں ارکان کے لئے فرائض کا لفظ بھی ملتا ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اپنے رسالہ کتاب العالم والمتعلم (اگر اس کتاب کی نسبت ان کی طرف صحیح ہو) میں دین و شریعت میں تفریق کی ہے۔ اگرچہ اہل لغت نے بھی شریعت کے اصطلاحی معنی دین ہی بتلائے ہیں۔ دین کے مشمولات میں کبھی تبدیلی نہیں ہوئی، لیکن تاریخ میں شریعت کے احکام بدلتے رہے۔ ابو حنیفہ نے دین سے مراد بنیادی عقائد لئے ہیں، توحید، رسالت، آخرت اور اعتقادیات کی تعلیم کو وہ دین کہتے ہیں۔ فرائض و شرائع کو وہ شریعت کہتے ہیں۔ وہ تمام پیغمبروں کے لائے ہوئے دین کی تعلیم کو یکساں سمجھتے ہیں، لیکن ان کی شریعتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر پیغمبر نے اپنے متبعین کو اپنی شریعت پر چلنے کی ہدایت کی، اور پچھلے پیغمبروں کی شریعت پر چلنے سے منع کیا۔[22] ہمارے خیال میں امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں اسلام میں جو مختلف فرقے پیدا ہوئے، اور عقائد و کلامی مسائل پر زور دیا جانے لگا، ان حالات میں لفظ دین کا اطلاق عقائد پر ہونے لگا، اور اس کا مفہوم بہت تنگ و محدود ہو گیا۔ ورنہ ابتدا میں دین کا مفہوم وسیع اور جامع تھا۔

امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ) لفظ شریعت کو رکن کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ حج بدل کے مسئلہ میں ان کا امام مالک سے اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک حج بدل انسان کی زندگی میں جائز نہیں ہے۔ وہ اس کو نماز اور روزہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جیسے ایک شخص کی طرف سے نماز اور روزہ دوسرا شخص ادا نہیں کر سکتا، اسی طرح اس کی طرف سے حج بھی نہیں کر سکتا۔ امام شافعی

۲۱۔ البخاری، الجامع الصحیح۔ کتاب الصوم۔ باب ماجاء فی وجوب رمضان۔ مسند احمد بن حنبل، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ج ۱ ص ۲۶۴۔

۲۲۔ ابو حنیفہ، کتاب العالم والمتعلم، حیدرآباد دکن ۱۳۴۹ھ، ص ۵-۶۔

امام مالک کو احادیث کی روشنی میں اس کا جواب دیتے ہیں۔ اور آخر میں کہتے ہیں لا تقاس شریعة علی شریعة ایک رکن کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا[۲۳]۔ دوسرے فقہاء کے یہاں شریعت کا لفظ اس مفہوم میں عام طور پر مستعمل نہیں ہے۔ امام شافعی لفظ شرائع فرائض کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔[۲۴]

قرونِ وسطیٰ میں شریعت کا مفہوم بہت جامع اور وسیع تھا۔ اور یہ جامعیت آج بھی باقی ہے۔ لفظ شریعت اسلام کے جملہ پہلوؤں پر حاوی ہے۔ فقہ اور کلام دونوں اسی کے مفہوم میں داخل ہیں۔ دورِ حاضر کے ایک ممتاز عالم پروفیسر آصف فیضی شریعت کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں اور مختلف اصطلاحوں کے درمیان فرق بتاتے ہیں۔

" اصطلاح شریعت کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ جملہ اسلامی اعمال اس میں داخل ہیں۔ فقہ کا مفہوم نسبتۂ محدود اور تنگ ہے۔ اور اس میں وہی مسائل داخل ہیں جن کا عام طور پر قانون سے تعلق ہے۔ لفظ شریعت سے ہمارا ذہن اس علم کی طرف جاتا ہے جس کا ماخذ وحی الٰہی ہے۔ یعنی ایسا علم جو قرآن و حدیث پر مبنی ہو۔ فقہ میں عقلی اجتہاد پر زور دیا جاتا ہے۔ اور علم و سند کی بنیاد پر مسائل کا استخراج کیا جاتا ہے۔ شریعت کا راستہ خدا اور اس کے رسولؐ نے متعین کیا ہے۔ فقہ کی عمارت انسانی ذہنی کوشش سے تعمیر ہوئی ہے۔ فقہ میں اعمال کے جائز اور ناجائز ہونے سے بحث ہوتی ہے۔ شریعت میں بھی جواز و عدم جواز کے کچھ اسی طرح مراتب ہیں۔ اصطلاحِ فقہ کا اطلاق قانون پر ایک علم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور شریعت کا اطلاق حق و صداقت کے اس راستہ پر ہوتا ہے جو خدا کی طرف سے بتایا ہوا ہے۔"[۲۵]

لفظ شریعت اور فقہ کے مفہوم میں اس نازک فرق کے باوجود دونوں کے درمیان کوئی واضح خط کھینچنا

۲۳۔ الشافعی، کتاب الام، قاہرہ، ۱۳۵۰ھ، ج ۷، ص ۱۹۶ - ۱۹۷۔

۲۴۔ الشافعی، جامع العلم، قاہرہ، ۱۹۴۰ء، ص ۱۰۴۔

۲۵۔ ASAF A.A. FAYZEE, OUTLINES OF MUHAMMADEN LAW, LONDON, 1960, P 21,

مشکل ہے۔ کیونکہ بعض اوقات یہ دونوں اصطلاحیں ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال کی جاتی ہیں۔ ہمارے دَور میں لفظ شریعت کا اطلاق عقائد اور اعمال دونوں پر ہوتا ہے اور فقہ قانون کے ساتھ مخصوص ہے۔

عہد نبوی میں ہمیں ایک اور اصطلاح قرّاء کی بھی ملتی ہے۔ عرب میں چونکہ لکھنا پڑھنا بہت عام نہیں تھا، اس لئے آپ کے زمانہ میں جو قرآن مجید پڑھ سکتے تھے ان کو قراء کہتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بستی میں جن ستر صحابہ کو قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیم دینے کے لئے بھیجا تھا ان کو قراء کہا جاتا ہے[۲۶]۔ تہذیب وتمدن کی ترقی کے بعد عربوں میں تعلیم عام ہوگئی، اور ان میں ہر علم و فن کے ماہرین پیدا ہونے لگے۔ اب یہی اہل علم جن کو آغاز اسلام میں قرّاء کہا جاتا تھا، ابن خلدون کے خیال کے مطابق، فقہاء اور علماء کہلانے لگے[۲۷]۔ تابعین جو فقہ میں ماہر تھے ان کو فقہاء اور جو حدیث میں کمال رکھتے تھے ان کو علماء کہا جاتا تھا[۲۸]۔ سعید بن المسیب جیسے جامع علماء کو فقیہ الفقہاء اور عالم العلماء کہا گیا ہے[۲۹]۔ مؤطا مالک سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی عیسوی میں

۲۶۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ۔ ج ۲۔ ص ۵۲۔

۲۷۔ ابن خلدون۔ مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۴۴۶۔

ابن خلدون کے قول کی تصدیق امام محمد کے اس قول سے ہوتی ہے:۔ انما قیل اُقرأھم لکتاب اللہ، لان الناس کانوا فی ذلک الزمان اَقرأھم للقرآن افقھم فی الدین۔ (کتاب الآثار۔ امام محمد۔ مطبوعہ کراچی۔ ص ۶۸)۔

ابن مسعود کے ایک قول میں قراء کی اصطلاح لغوی معنی میں بھی مستعمل ہے، غالباً ان کے آخری دَور سے اس کے مفہوم میں تنگی شروع ہوگئی تھی اور یہ لفظ فقہاء اور علماء کے مفہوم میں عام طور پر مستعمل نہ ہوگا۔ ان عبد اللہ بن مسعود قال لانسان: انک فی زمان کثیر فقہاؤہ قلیل قراؤہ تحفظ فیہ حدود القرآن، وتضیع حروفہ .... وسیاتی علی الناس زمان قلیل فقہاؤہ، کثیر قراؤہ، یحفظ فیہ حروف القرآن وتضیع حدودہ۔ (مؤطا مالک، قاہرہ، ۱۹۵۱ء، ج ۱۔ ص ۱۷۳)۔

۲۸۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ۔ ج ۲۔ ص ۳۷۸۔

۲۹۔ ایضاً۔ ج ۵۔ ص ۱۲۱۔

میں اہل العلم اور اہل الفقہ کی اصطلاحیں بھی مروج تھیں۔ اور ان کا اطلاق زیادہ فقہ سے دلچسپی رکھنے والوں پر ہوتا تھا۔

فقہ کی تدوین کے ساتھ اہلِ علم نے فقہی مسائل کی تبویب شروع کر دی۔ اور ایک قسم کے مسائل ایک باب میں جمع کر دیئے۔ کہا جاتا ہے کہ فقہ کی تبویب سب سے پہلے ابو حنیفہ نے کی۔ کتاب الآثار سے جو درحقیقت ابو حنیفہ کی تصنیف ہے اس کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ عبداللہ بن المبارک (متوفی ۱۸۱ھ) نے حدیث و آثار کو فقہ، مغازی اور زہد کے عنوانات سے الگ الگ جمع کیا، اور ان کی تبویب[۳۰] کی۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فقہ پر مستقل تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ابو یوسف اور خصوصیت سے امام محمد بن الحسن شیبانی کی تصانیف اس سلسلہ میں پہلی منظم کوشش ہے۔ مؤطا مالک کو فقہی ادب میں سرِفہرست رکھا جا سکتا ہے، لیکن اس کتاب کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ نہ خالص حدیث کی کتاب ہے اور نہ خالص فقہ کی۔ درحقیقت یہ کتاب اس دور کی یادگار ہے جب حدیث و فقہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوئے تھے، بلکہ دونوں پر مشتمل ملے جلے مجموعے تیار کئے جاتے تھے۔ اس کے بعد سے دونوں فنون پر مستقل تصانیف شروع ہو گئیں، اور فقہ و حدیث جن کی بنیاد رائے اور روایت پر ہے مستقل فن بن گئے۔

۳۰۔ الذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ۔ حیدر آباد دکن، ج ۱۔ ص ۲۵۰۔

شیخ عبدالنبی گنگوہیؒ کی دینی خدمات

ارشاد الحق قدوسی

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب تاریخ مشائخ چشت کے صفحہ ۲۲۳ پر ایک عام انداز میں لکھا ہے کہ :-

"شیخ عبدالقدوسؒ نے اصلاح و تربیت کی خاطر حکومت سے رابطہ پیدا کیا تھا لیکن اُن کی اولاد نے حُبِ جاہ و زر کی خاطر شاہانِ مغلیہ کے آستانوں پر اپنی جبینوں کو جھکا دیا۔ شیخ عبدالنبی کے حالات عہد اکبری کی تاریخوں میں تفصیل سے درج ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حُبِ جاہ و زر نے اُن کے دینی جذبے کو بالکل ختم کر دیا تھا اور وہ مشائخ کے اصولوں کا قطعی احترام نہ کرتے تھے"

اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں پروفیسر صاحب موصوف نے ملا عبدالقادر بدایونی کی تالیف منتخب التواریخ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب تذکرہ کا حوالہ دیا ہے۔ جہاں تک ملا عبدالقادر کی تالیف منتخب التواریخ کا تعلق ہے اس ضمن میں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ ملا عبدالقادر دربار اکبر کے ان علماء میں شامل تھے جو موقع پرست تھے اور زمانے کی ہوا کے ساتھ چل رہے تھے۔

منتخب التواریخ کے حوالے سے شیخ عبدالنبی کی شخصیت پر روشنی ڈالنا اس لئے یک طرفہ ہوگا کہ ملا عبدالقادر بدایونی کو اکبر کے دربار میں اس وقت تقرب حاصل ہوا جب کہ شیخ عبدالنبی دین الٰہی کی مخالفت کی وجہ سے معتوب ہو گئے تھے۔ ورنہ عروج کے زمانہ میں شیخ عبدالنبی گنگوہی کا تعارف ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ کی تیسری جلد کے صفحہ ۷۹، ۸۰ پر ان الفاظ میں کرایا تھا :-

"شیخ عبدالنبی ولد شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی چند مرتبہ در مکہ معظمہ و مدینہ طیبہ

رفتہ علم حدیث را خواند، بعدازاں کہ بازگشتہ آمد۔ اند روشِ آبا و اجدادِ کرام سماع و غنا منکر بود و بروشِ محدثین سلوک می نمود۔ و بتقویٰ و طہارت و نزاہت و عبادتِ ظاہری اشتغال داشت و چون بمنصب صدارت رسید جہان جہان زمین مدد معاش و وظائف و اوقاف بخلائق بخشید۔ چنانچہ در زمانِ ہیچ بادشاہے ایں چنیں صدرے باستقلال نگشتہ و عشرِ عشیرِ ایں اوقاف کہ اُو دادہ ندادہ بادشاہ را بنسبتِ او چناں اعتقاد پیدا شد کہ کفش پیش پائے اومی نہادند۔ آخر بجہتِ مخالفت مخدوم الملک وسائرہ علمائے بدنفس۔

جاہلانند ہمہ جاہ طلب
خویش راچوں علما کردہ لقب

آں نسبت معکوس شد۔"

ملا عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں شیخ عبدالنبی پر جو الزام لگایا ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کے اماموں کو جاگیریں صدرالصدور کے دستخط سے ملتی تھیں۔ نیز یہ کہ شیخ کے متوسلین رشوت لیتے تھے۔

جہاں تک شیخ عبدالنبی کے صدرالصدور کی حیثیت سے مسجد کے اماموں کو جاگیریں عطا کرنے کا تعلق ہے اس سلسلے میں اخبارالاخیار کے مصنف شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کمزوری ہے، لیکن یہ کمزوری ایسی نہیں کہ اُن کی تمام خوبیوں کو نظرانداز کر کے انھیں ہدفِ ملامت بنایا جائے۔ یہ کمزوری تو اُس دَور کے تمام علماء اور شیوخ میں پائی جاتی تھی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس داغ سے خود ملا عبدالقادر بدایونی کا دامن بھی محفوظ نہیں۔ پھر بحیثیت صدرالصدور مسجد کے پیش اماموں کے گزارے کے لئے اگر شیخ عبدالنبی نے اپنے دستخط سے جاگیریں عطا کیں تو اس میں برائی کا کون سا پہلو ہے، ظاہر ہے اوقاف سے مساجد میں کام کرنے والوں کے لئے تنخواہیں مقرر کرنا یا اُن کی معاشی خوشحالی کے لئے انھیں جاگیریں عطا کرنا کون سا گناہ ہے۔ دوسرا الزام کہ شیخ کے متوسلین رشوت لیتے تھے تو یہ الزام شیخ پر نہیں ہے بلکہ اُن کے متوسلین پر ہے، جس سے شیخ کی شخصیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دراصل شیخ عبدالنبی گنگوہی اپنے عہد کے اُن متقی، نیک اور فاضل علماء میں سے تھے جنہوں نے دنیاداری کا خیال کئے بغیر ہمیشہ دینی

خدمات کو اپنی زندگی کا اہم ترین فریضہ سمجھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے دوسرے علماء کی طرح کبھی اکبر کے دینِ الٰہی کو تسلیم نہیں کیا۔ اور یہ تاریخی حقیقت ان کی عظمت کی وہ دلیل ہے جس کی تردید ممکن نہیں۔

ملا عبدالقادر بدایونی تو ابن الوقت تھے۔ جب تک شیخ عبدالنبی گنگوہی صدر الصدور کے عہدہ پر فائز رہے، ان کی تعریف و توصیف کرتے رہے اور جونہی وہ معتوب و معزول ہوئے انہوں نے شیخ پر لعن طعن شروع کر دی اور ان کی شان میں ہجویہ اشعار کہنے لگے۔

گرچہ الشیخ کالنبی گفتند
کالنبی نیست، شیخ ماکنبی است

کنبی فارسی میں بھنگ فروش کو کہتے ہیں۔ ملا عبدالقادر نے اکبر بادشاہ اور اس کے حواریوں کو خوش کرنے کے لئے شیخ کی تاریخ وفات ان الفاظ میں کہی۔

شیخ کنبی واصل بحق شد

یعنی بھنگ کا شیخ واصل بحق ہوا۔ "واصل بحق" کو بھی انہوں نے ذو معنیٰ انداز میں استعمال کیا ہے۔ یعنی شیخ عبدالنبی کا وہی عبرت ناک انجام ہوا جس کے وہ حق دار تھے۔

تذکرہ علمائے ہند مؤلفہ مولوی رحمان مرحوم و مرتبہ و مترجمہ محمد ایوب قادری صاحب جسے پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی نے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا، کے صفحہ ۳۲۵ پر شیخ عبدالنبی گنگوہی کے حالاتِ زندگی کے ضمن میں مذکور ہے کہ اکبر بادشاہ نے آپ کی غیر معمولی علمی صلاحیتوں اور تدین سے متاثر ہو کر ۹۷۲ھ بمطابق ۱۵۶۴ء صدر الصدور کے منصبِ جلیل پر فائز کیا۔ بادشاہ ان کے علمی تدین کا اس قدر معتقد تھا کہ ان کی جوتیاں سیدھی کرتا تھا۔ آخر مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری[1]

۱۔ بزمِ تیموریہ مرتبہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، مطبوعہ مطبع معارف اعظم گڑھ کے صفحہ ۹۲ پر عبداللہ سلطان پوری کے حالاتِ زندگی کے بارے میں مذکور ہے کہ وہ سلطان پور مضافاتِ لاہور کے رہنے والے تھے۔ اپنے عہد کے جید علماء میں سے تھے۔ عربی، اصولِ فقہ، تاریخ اور علوم منقولات میں اعلیٰ دست گاہ رکھتے تھے۔ اُن کی تصانیف میں عصمۃ انبیاء، شرحِ شمائل النبی صلعم اور شرحِ مُلّا مشہور تھیں۔ شیر شاہ نے ان کو صدرالاسلام کا خطاب بخشا تھا۔ سلیم شاہ

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور دوسرے علماء کے قضیہ سے معاملہ اُلٹا ہو گیا۔ اور اُنہیں ۱۵۸۹ء میں صدارت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔

بہرحال جب تک اکبر بادشاہ شیخ عبدالنبی کے زیرِ اثر رہا بزم تیموریہ کے مؤلف کے بیان کے مطابق اُن کے فیضِ صحبت سے اکبر کی مذہبی وارفتگی کا یہ عالم تھا کہ مسجد میں خود اذان دیتا اور ثواب کی خاطر مسجد میں جھاڑو بھی دیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ سالگرہ کی تقریب میں زعفران کا رنگ چھڑکا۔ شیخ عبدالنبی نے دیکھا تو اس قدر برہم ہوئے کہ سرِ دربار لکڑی اُٹھا کر ماری، اکبر کو ناگوار ہوا۔ محل میں جا کر ماں سے شکایت کی کہ شیخ خلوت میں منع کرتے تو کوئی حرج نہ تھا۔ دربار میں ذلیل کرنا مناسب نہ تھا۔ ماں نے کہا بیٹا دل پر میل نہ لانا۔ یہ نجاتِ اُخروی کا باعث ہے۔ قیامت تک چرچا رہے گا کہ ایک مفلوک الحال ملّا نے بادشاہ کے ساتھ یہ حرکت کی۔ اور سعادت مند بادشاہ نے اس کو برداشت کیا۔[۱]

اس واقعہ سے شیخ عبدالنبی کی عظمت اور دینی مرتبہ ظاہر ہے۔

شیخ محمد اکرام نے اپنی کتاب رودِ کوثر میں مخدوم الملک کے حالاتِ زندگی کے بارے میں صفحہ ۹۴ پر لکھا ہے:-

"مخدوم الملک نے اپنا اختیار و اقتدار ان دو کاموں کے لئے استعمال کیا۔ ایک تو کسبِ زر کے لئے اور دوسرے فسادِ مملکت کا خطرہ دکھا کے ہر اُس عالم اور درویش کو اذیت

(باقی حاشیہ) نے اپنے ساتھ تخت پر بٹھا کر ان کی خدمت میں بیس ہزار روپے کی مروارید کی تسبیح پیش کی تھی۔ ہمایوں نے از راہِ قدردانی ان کو مخدوم الملک اور شیخ الاسلام کے القاب عطا کئے، وہ اہلِ سنت والجماعت میں سے تھے۔ اور ہر حال میں شریعت کی پابندی کا خیال رکھتے تھے۔ اکبر کے زمانے میں شاہی دیوان خانہ کے وکیل تھے۔ ۹۹۰ھ میں انتقال فرمایا۔ اکبر کی حمایت میں جو محضر نامہ ترتیب دیا گیا تھا اُس پر طوعاً وکرہاً اُنہوں نے بھی دستخط کئے تھے لیکن محضر نامے کی تدوین کے بعد ان کے اور اکبر کے تعلقات اچھے نہیں رہے تھے۔

۱۔ مآثر الامراء۔ جلد دوم۔ منتخب التواریخ جلد دوم، اور تذکرہ علمائے ہند صفحہ ۱۳۴ میں اس واقعہ کا ذکر ہے۔

پہنچانے کے لئے جو اُن سے کسی مسئلہ میں اختلاف رکھتا تھا۔ جمع اموال کا یہ عالم تھا کہ جب وہ مرے تو تین کروڑ روپے نقد اُن کے گھر سے نکلے۔ اور اُن کے گورخانے میں چند صندوق ملے جن میں سونے کی اینٹیں چُنی ہوئی تھیں، جو مُردوں کے بہانے دفن کئے گئے تھے۔ ان کی طبیعت کا رنگ ظاہر پرستی کا تھا۔ وہ شرعی حیلوں سے شارع کا اصل مقصد ضائع کر دیتے تھے۔ زکوٰۃ اور حج جیسے ارکانِ مذہبی کی نسبت اُن کا عمل یہ تھا کہ سال کے اخیر میں تمام مال بیوی کے نام ہبہ کر دیتے تھے۔ اور وہ نیک بخت سال کے دَوران پھر انہیں واپس کر دیتی تاکہ اس حیلۂ شرعی سے زکوٰۃ سے بچ جائیں۔ اسی طرح جب حج کے متعلق اُن سے کوئی پوچھتا کہ" برشما حج فرض شدہ" تو جواب دیتے "نے"۔ وجہ یہ بتلاتے کہ خشکی سے جائیں تو رافضیوں کے ملک سے گزرنا پڑتا ہے، تری کی راہ سفر کریں تو فرنگیوں سے عہد وپیمان کرنا پڑتا ہے۔ اور اس خیال کی تائید میں سو سے زیادہ روایتیں نکال رکھی تھیں "۔ (گلزارِ ابرار)

انہوں نے بعض نیک لوگوں پر مہدویت کا الزام لگا کر سخت اذیتیں پہنچائیں شیخ علائی کو جن کی نیکی حق پرستی اور علم وفضل کے سب مؤرخ گواہ ہیں کوڑوں سے اس طرح پٹوایا کہ وہ شہید ہو گئے۔ بعض علماء کی تصنیفات پر ذاتی عناد کی بنیاد پر کہہ دیتے کہ "از وے بوئے رفض می آید"۔

مآثر الامراء میں ان کے متعلق لکھا ہے:۔

"چوں ملا را عصبیت (کہ آنرا حمیت دین نامند) بیشتر بود۔ در پردۂ دینداری استیفائے قوتِ عصبی بر وجہ اتم می نمود "۔

شیخ عبدالنبی اُن سے عمر میں کم تھے۔ اور اکبر بادشاہ اُن کا معتقد ہو گیا تھا۔ اس لئے مخدوم الملک نے عبادت خانے کے مباحثوں میں اُن پر نکتہ چینی شروع کر دی۔ اور شیخ عبدالنبی کے خلاف ایک رسالہ لکھا جس میں اس قسم کی باتیں تھیں کہ شیخ عبدالنبی نے خضر خان شروانی کو پیغمبر صلعم کو بُرا کہنے کی تہمت لگا کر اور میر حبش کو رفض کے الزام میں ناحق مروا ڈالا۔ اور اپنے والد سے حرمت سماع کے متعلق ان کا اختلاف تھا۔ اور ان کے والد نے انہیں عاق کر دیا تھا۔

مخدوم الملک نے شیخ عبدالنبی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور علمی تدین سے جل کر ایک فتویٰ جاری کیا کہ شیخ کے پیچھے نماز جائز نہیں، کیونکہ اُسے باپ نے عاق کر دیا ہے، اور اُسے خونی بواسیر بھی ہے۔ غرض مخدوم الملک کی اس الزام تراشی اور بے بنیاد اتہامات کی وجہ سے شیخ عبدالنبی کا مرتبہ اکبر کی نظر میں کم ہوتا گیا۔

حقیقت حال یہ ہے کہ شیخ عبدالنبی ایک دیانت دار متقی عالم دین تھے۔ دینی خدمات کے سلسلے میں وہ سیاسی مصالح سے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لئے کبھی تیار نہ ہوئے۔ مخدوم الملک کی مخالفت اور ان کے ہمنوا علماء کی مشترکہ کوششیں ایک طرف تھیں تو دوسری طرف شیخ عبدالنبی کا بے داغ کردار اور دینی خدمات کے سلسلے میں بے باک رویہ بھی اُن کے زوال کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ شہنشاہ اکبر علماء کی باہمی چپقلش کی وجہ سے دین سے بددل ہوتا جا رہا تھا۔ اُسی زمانے میں اکبر کے دربار میں ایک اور شخص پہنچ گیا، یہ فیضی اور ابوالفضل کا باپ شیخ مبارک تھا۔ یہ وہی شخص تھا جس کے خلاف شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک نے اپنے عروج کے زمانے میں اکبر کو یہ کہہ کر بھڑکایا تھا کہ وہ اہل بدعت میں سے ہے اور مہدوی خیالات کا پیرو ہونے کی وجہ سے لوگوں کو گمراہ اور بددین کر رہا ہے۔ چنانچہ صدرالصدور شیخ عبدالنبی کی ہدایت پر اُس کی گرفتاری کے احکام جاری ہوئے۔ لیکن شیخ مبارک کو پتا چل گیا اور وہ مدتوں مختلف شہروں کی خاک چھانتا پھرا، ایک طویل عرصہ کے بعد جب شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک کے باہمی تنازعات کی وجہ سے اکبر علماء سے بدظن ہوگیا، اور اس کے دینی خیالات متزلزل ہونے لگے تو مرزا عزیز کوکہ جو شمس الدین محمد خان اعظم کا بیٹا اور اکبر کا رضاعی بھائی اور اس کا بچپن کا دوست تھا اور اپنے کارنامے نمایاں کی وجہ سے دربار میں بھی اُسے تقرب حاصل تھا، کی سفارش پر شیخ مبارک کو اپنے وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ چنانچہ اُس نے بھی اکبر کو شیخ عبدالنبی کے خلاف بھڑکایا۔ اس کے علاوہ اُسی زمانے میں ایک اور واقعہ پیش آیا۔ متھرا میں قاضی عبدالرحیم نے ایک مسجد تعمیر کرانے کے لئے کچھ سامان جمع کیا۔ ایک مالدار برہمن نے اُس سامان پر زبردستی قبضہ کر لیا، اور اس سامان سے ایک مندر تعمیر کرا دیا۔ قاضی صاحب نے جب اُس برہمن کو ایسا کرنے سے روکا تو اُس نے آنحضرت صلعم کو گالیاں دیں اور اسلام کے خلاف زہر اُگلا۔ قاضی عبدالرحیم نے شیخ عبدالنبی سے شکایت کی۔ آپ

اُس برہمن کو طلب کیا۔ لیکن اس نے احکام کی پروا نہ کرتے ہوئے آنے سے انکار کر دیا۔ آخر کار دربار شاہی سے ابوالفضل اور بیربل کو روانہ کیا گیا، جب وہ دربار میں حاضر کیا گیا تو ابوالفضل نے کہا واقعی اس برہمن نے ختمی مرتبتؐ کی شان میں گستاخی کی ہے۔ لیکن اسے کیا سزا دی جائے۔ علمار نے مختلف رائیں پیش کیں۔ بعض نے کہا چونکہ اس برہمن نے نبی صلعم کی شان میں گستاخی کی ہے اس لئے اس کی سزا موت ہے۔ بعض کا کہنا تھا کہ اُسے سزائے موت کے علاوہ کوئی اور سزا دی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض علمار نے سزائے موت کی تائید میں امام اعظم ابو حنیفہ کا یہ فتویٰ پیش کیا کہ اگر کوئی ذمی نبی اکرم صلعم کی توہین کرے تو اس سے عہد شکنی اور ابرار ذمہ جائز ہے۔ شیخ عبدالنبی نے اکبر سے سزا کے بارے میں پوچھا تو اُس نے کہا کہ شرعی سزا کے بارے میں آپ ہی بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں مجھ سے کیا پوچھتے ہیں۔ غرض کہ ایک عرصہ تک اس مقدمہ کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس دوران میں راجپوت رانیوں نے شیخ عبدالنبی سے برہمن کی رہائی کی پُرزور سفارش کی۔ لیکن شیخ عبدالنبی نے شریعت کی متابعت میں درباری مصلحتوں کی پروا کئے بغیر برہمن کو قتل کی سزا دے دی۔ اس واقعہ سے رانیاں بھی شیخ کے خلاف ہو گئیں اور انھوں نے اکبر کو شیخ کے خلاف یہ کہہ کر اور بھڑکایا کہ اب یہ مُلّا اس قدر سر چڑھ گئے ہیں کہ آپ کی خوشی اور ناخوشی کی بھی پروا نہیں کرتے اور لوگوں کو آپ کے حکم کے بغیر ہی قتل کرا دیتے ہیں۔

شیخ عبدالنبی کے خلاف اکبر کو بھڑکانے والوں میں شیخ مبارک اور اس کے دونوں بیٹے فیضی اور فضل آگے آگے تھے۔ فیضی اور ابوالفضل نے اپنے باپ کے علم و فضل کا سکہ اس طرح جما دیا تھا کہ اکبر شیخ مبارک کو علم و فضل میں شیخ عبدالنبی سے زیادہ سمجھنے لگا تھا۔ اس کے علاوہ وہ علمار کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو ختم کرنا چاہتا تھا۔ شیخ مبارک نے اکبر کو سمجھایا کہ بادشاہ عادل خود امام اور مجتہد وقت ہوتا ہے اور اُسے ملکی اور شرعی اُمور میں ملاؤں سے مشورے کی کوئی ضرورت نہیں چنانچہ شیخ مبارک نے بادشاہ کے مجتہد ہونے کے سلسلے میں ایک محضر تیار کیا۔ بادشاہ نے علمار کو اس محضر پر دستخط کرنے کے لئے طلب کیا۔ آخر علمار نے مجبوراً اس پر دستخط کئے۔ اس محضر پر مہریں لگانے والوں میں مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی کے علاوہ قاضی جلال الدین، قاضی خان بدخشی اور میراں صدر جہاں تھے، جو اس عہد کے اکابر علمار میں شمار کئے جاتے تھے۔

علامہ عبدالحیٔ فخرالدین الحسینی نے اپنی کتاب نزہتہ الخواطر میں لکھا ہے کہ شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری کو محضر پر دستخط کرنے کے لئے طلب کیا گیا۔ جب وہ دونوں دربار میں آئے تو اہلِ مجلس میں سے کوئی شخص بھی اُن کی تعظیم کے لئے کھڑا نہ ہوا۔ وہ دونوں اُس جگہ بیٹھ گئے، جہاں جوتے پڑے رہتے تھے۔ پھر ان دونوں نے بالاکراہ اس محضر پر دستخط کئے۔ اس طرح شیخ مبارک نے اپنے حریفوں سے انتقام لیا اور اکبر کو دینِ الٰہی رائج کرنے کی طرف راغب کر کے اسلام سے متنفر اور علمائے اسلام کے خلاف اُکسایا۔ اس محضر کے بعد علماء کی اہمیت اور عظمت بالکل ختم ہو گئی۔ بعد میں ابوالفضل نے دینِ الٰہی کے ضوابط مرتب کئے۔ اب تو آہستہ آہستہ دربارِ اکبری میں نصِ شرعی کی خلاف ورزی ہونے لگی۔ شیخ عبدالنبی نے اکبر کو راہِ راست پر لانے کی کوشش کی۔ مگر اب وہ اُن کے دشمن شیخ مبارک کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن چکا تھا۔ جونپور کے شیعہ قاضی القضاۃ ملا محمد یزدی نے فتویٰ دیا کہ بادشاہ بے دین ہو گیا ہے۔ دوسری طرف معزالملک قاضی القضاۃ بنگالہ نے بھی اکبر کے خلاف آواز بلند کی۔ اور ان دونوں کو قتل کرا دیا گیا۔

منتخب التواریخ میں شیخ عبدالنبی اور اکبر کے درمیان نزاع کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اکبر نے علماء سے سب سے پہلے یہ مسئلہ پوچھا تھا کہ کتنی آزاد عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہے، علماء نے جواب دیا کہ چار سے زائد عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا منع ہے۔ اکبر نے کہا ہم نے شیخ عبدالنبی سے سُنا ہے کہ ایک مجتہد کے نزدیک تو نو عورتوں سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔ علماء نے کہا ہاں ایک مجتہد ابن ابی لیلیٰ کا یہ رجحان ہے۔ مگر اس پر عمل درست نہ ہوگا۔ بادشاہ نے شیخ عبدالنبی سے دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا "میں نے جو کچھ کہا تھا اُس سے اُن اختلافات کا ظاہر کرنا مقصود تھا۔ اس کے جواز میں مَیں نے فتویٰ نہیں دیا تھا" بادشاہ کو شیخ عبدالنبی کا یہ جواب سخت ناگوار گزرا۔ اس کے علاوہ جزیہ کے سلسلے میں بھی شیخ عبدالنبی کی رائے اکبر کو ناپسند تھی۔ اکبر اپنی شاہی مہر پر "اللہ اکبر" کندہ کرانا چاہتا تھا شیخ نے منع کیا۔ اس پر بھی وہ کبیدہ خاطر تھا۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی کتاب اخبار الاخیار میں شیخ عبدالنبی کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ جوانی ہی میں علوم منقولہ کی تعلیم سے فارغ ہو کر مکہ معظمہ چلے گئے تھے اور وہاں کے عظیم المرتبت علماء اور فقہاء کی علمی صحبتوں سے فیض یاب ہونے کے بعد جب واپس وطن لوٹے تو

نہوں نے پہلے قوالی کے جواز میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد ایک رسالہ قوالی نہ سننے کے بارے میں سپرد قلم کیا۔ اگرچہ قوالی نہ سننے کے احکام کی کتاب لکھنے کے باعث ان کو بے انتہا تکلیفیں اٹھانا پڑیں، لیکن یہی کتاب ان کی شہرت کا سبب بھی بنی۔ ان کی دینی بصیرت اور علمی فضیلت کے پیش نظر انہیں صدرالصدور کے بلند عہدہ پر فائز کیا گیا۔ زمانہ صدارت میں آپ کی مہر میں یہ الفاظ تھے "لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین"۔ آپ نے وزیر اعلیٰ ہوتے ہی ظلم و استبداد کو ختم کیا، اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں نہایت دیانت داری کا ثبوت دیا جس کی وجہ سے دیگر علماء آپ سے حسد کرنے لگے۔ اکبر بادشاہ امور سلطنت میں آپ کے خوف سے بے راہ روی اختیار نہیں کر سکتا تھا اس لئے اِن کے خلاف فضا کے ہموار ہوتے ہی ان کو اور مخدوم الملک کو مکہ معظمہ بھجوا دیا۔

مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی گنگوہی کو اکبر کے حکم کے مطابق ۱۵۸۰ء میں حج کے لئے روانہ ہونا پڑا۔ اخبارالاخیار میں مذکور ہے کہ چونکہ دونوں میں شروع ہی سے مخالفت تھی، بظاہر دونوں سفر میں ایک دوسرے کے رفیق تھے، لیکن دونوں کے دل صاف نہ تھے۔ جب مشرقی اضلاع میں مخالفت کی آگ بھڑکنے لگی تو دونوں شاہی حکم کے بغیر ہی ہندوستان واپس آ گئے، لیکن جب یہ دونوں علماء ہندوستان واپس آئے تو اکبر اپنے مخالفوں کو تہ تیغ کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا۔

اکبر نامہ میں بیان کیا گیا ہے کہ مخدوم الملک شاہی عتاب سے اس قدر خوف زدہ ہوئے کہ احمد آباد ہی میں مر گئے۔ لیکن شیخ عبدالنبی گنگوہی کو گرفتار کر کے ۱۵۸۲ء میں فتح پور سیکری لایا گیا اور شاہی حکم کے مطابق وزیر خزانہ راجہ ٹوڈرمل کو اس بات پر مقرر کیا گیا کہ وہ شیخ عبدالنبی سے اُن ستر ہزار روپوں کا حساب لے جو اکبر نے اُنہیں حج پر روانگی کے وقت صدقہ خیرات کے لئے دیئے تھے۔ اس عرصہ میں شیخ عبدالنبی گنگوہی کو بندی خانہ میں قیدی کی طرح رکھا گیا۔

نزہتہ الخواطر اور مآثر الامراء کے مصنفین نے لکھا ہے کہ حساب لینے کے لئے اکبر نے ابوالفضل کو مقرر کیا تھا۔ طرب الاماثل کے مصنف مولانا عبدالحیٔ لکھنوی نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالنبی نے اکبر کی ہدایت کے مطابق وہ تمام رقم جو انہیں دی گئی تھی مولانا شیخ الاسلام قاضی حسین کے ذریعہ مکہ

کے تمام مستحق لوگوں میں تقسیم کردی تھی، اور جب وہ ماہ رجب ۹۸۶ھ میں ہندوستان لوٹے تو اہلِ خیر میں سے تھے۔ (نزہتہ الخواطر بحوالہ طرب الاماثل)

اخبار الاخیار، منتخب التواریخ اور رود کوثر میں مذکور ہے کہ شیخ کی وفات سے قبل اکبر نے بھرے دربار میں شیخ عبدالنبی کی اہانت کی اور اُن کے منہ پر مکا مارا۔ شیخ نے فرمایا "میاں مکا کیوں مارتے ہو، چھری کیوں نہیں مارتے "

ایک عرصہ تک شیخ شاہی قید خانے میں بند رہے۔ انہوں نے کلمۃ الحق کے اظہار میں کبھی روباہی اختیار نہ کی۔ اس دیانت، حق گوئی، جرأت اور بے باکی کی وجہ سے آخر ۹۹۱ھ میں اس متقی اور حق گو عالم دین کو گلا گھونٹ کر شہید کر دیا گیا۔ اس طرح شیخ عبدالنبی گنگوہی نے حالات سے مصالحت کرنے کی بجائے حق و صداقت پر اپنی جان قربان کر کے علمی تدین کی جو روشن مثال قائم کی وہ ان کی شخصی عظمت اور ان کے بے ریا اور بے داغ کردار کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے۔ حق و صداقت کی سربلندی کے سلسلے میں شیخ عبدالنبی نے ایک مخلص عالم دین کا جو کردار پیش کیا ہے اُس پر جتنا بھی فخر کیا جائے کم ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ شیخ عبدالنبی کا گلا گھونٹنے کے بعد دوسرے دن دوپہر تک ان کی لاش مناروں کے میدان میں بے گور و کفن پڑی رہی۔ [1]

صاحب اخبار الاخیار نے شیخ عبدالنبی کے زوال کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

" و بادشاہ وقت را باوے اعتقاد عظیم پیدا شد و مردم بسبب آں در نظر اعتبارش بحقارت در آمدند باشراف و افاضل کمتر از مراتبِ ایشاں سلوک بنمود و ہر کہ بمزاج او راست نشد بعیار قبول او بتمام نیامد محروم ماند " [2]

شیخ عبدالنبی عہد اکبر کے جلیل القدر اور عالی مرتبت علماء میں سے تھے۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ ہر شخص جو بات اُس کے مزاج کے مطابق نہ ہو اُسے ناپسند کرتا ہے۔ پھر شیخ عبدالنبی جیسے عظیم عالم دین سے اس بات کی توقع رکھنا کہ وہ مصلحتِ وقت کے تقاضوں کے آگے سر جھکا دیتے یا اپنے ہم عصر علماء

۱- "شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات" مصنفہ مولانا اعجاز الحق قدوسی - صفحہ ۵۲۲ -
۲- اخبار الاخیار - ص ۲۲۴ -

کا بے راہ روی پر انہیں نہ ٹوکتے، عبث تھا۔ اور نہ ہی ان کے زوال کی اصل وجہ ان کے مزاج کی یہ بے باکی تھی۔ بلکہ اصل وجہ تو اکبر اور اس کے درباری علماء، روساء اور بددین اور بدطینت مشیران کار کی وہ سازشیں تھیں جن کے ذریعہ وہ اکبر کو بے دین بنا کر اپنا اُلّو سیدھا کرنا چاہتے تھے۔

شیخ عبدالنبی گنگوہی نے دین کی بے باک ترجمانی اور علم کی اشاعت میں بڑی بے جگری اور سخت جانفشانی سے کام کیا۔ ان کی تصنیف کردہ کتابوں میں حسبِ ذیل کتابوں کے نام بڑی اہمیت رکھتے ہیں:

۱۔ وظائف النبی :۔ اس کا قلمی نسخہ صوفی بشیر احمد صاحب قدوسی سجادہ نشین حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی (کراچی) کے پاس موجود ہے۔ اسی کتاب کا دوسرا قلمی نسخہ شکارپور سندھ کی علویہ لائبریری میں موجود ہے۔ اس کتاب میں نختی مرتبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات، آداب اور اوراد کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کی گئی ہیں، اور یہ کتاب ۴۹ ابواب پر مشتمل ہے۔

۲۔ رسالہ فی ردطعن القفال المروزی علی الامام ابی حنیفہ :۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ کتب خانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن آندھرا پردیش بھارت میں موجود ہے۔ اس کتاب میں شیخ عبدالنبی گنگوہی نے قفال مروزی کے اُن تمام اعتراضات کا جواب بڑے مدلل انداز میں دیا ہے جو قفال نے حنفی مکتبِ فقہ پر کئے ہیں۔

۳۔ رسالہ حرمت السماع :۔ یہ رسالہ شیخ عبدالنبی گنگوہی نے سماع کی حرمت کے بارے میں اپنے والد شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی علیہ الرحمۃ کی اُس کتاب کی تردید میں لکھا تھا جو سماع کی تائید میں تھی۔

۴۔ سنن الھدی فی متابعۃ المصطفیٰ :۔ اس کتاب کا نسخہ مجلس علمی ٹاور کی لائبریری میں موجود ہے۔ اس میں ہدایت پر مبنی اُن آداب و مسائلِ حیات کے بارے میں لکھا ہے جن پر چلنے کی تاکید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔

شیخ عبدالنبی کے تدین اور حق پرستی کے ان واقعات کی روشنی میں اور متذکرہ بالا چار اہم اور وقیع تصانیف کی موجودگی میں ان کے اپنے عہد کے علماء اور بعد میں آنے والے تمام اُن بزرگوں کے اعتراضات کوئی اہمیت نہیں رکھتے جو اُن پر مفاد پرستی اور حبِ جاہ و زر کے بے بنیاد الزامات تراشتے ہیں۔

شیخ عبدالنبی گنگوہی کی دینی خدمات کے سلسلے میں وظائف النبی کے قلمی نسخے کے ناقل شاہ عطا حسین نے لکھا ہے کہ :-

"شیخ عبدالنبی نے گنگوہ میں ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی تھی۔ اُس کے مینار اتنے بلند تھے کہ اُن پر سے دریائے جمنا صاف نظر آتا تھا۔ اس کے علاوہ قصبہ گنگوہ کے محلہ سرائے میں بڈھا باغ کے پاس ایک حویلی بھی تعمیر کرائی تھی "

فٹ نوٹس تذکرہ علمائے ہند مطبوعہ ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی کے صفحہ ۳۲۶ میں مذکور ہے کہ دہلی میں بھی شیخ عبدالنبی کی تعمیر کرائی ہوئی ایک مسجد "مسجد شیخ عبدالنبی" موجود ہے جس پر فیضی کا یہ قطعہ کتبہ کی صورت میں نصب ہے :-

فی زمان خلیفۃ الاکبر	اکبر کے عہد حکومت میں، اللہ اس کی
ابداللہ ذاتہٗ النفاع	فائدہ بخش ذات کو دوام عطا کرے۔
قد بنی بقعۃ مقدسۃ	تحقیق بنایا ایک مقدس بقعہ جس کی اطراف
مثلہا لا یکون فی الاقطاع	میں مثال نہیں۔
شیخ الاسلام زائر الحرمین	شیخ الاسلام جو حرمین کے زائر تھے اور بالاجماع
شیخ اھل الحدیث بالاجماع	وہ شیخ اہل حدیث تھے۔
شیخ عبدالنبی نعمانی	ان کا نام شیخ عبدالنبی تھا جو نعمان بن ثابت یعنی امام
معدن العلم منبع الانفاع	ابو حنیفہ کی اولاد میں سے تھے وہ علم کا خزانہ تھے اُن کی ذات
سال تاریخ این بنا فیضی	بڑے ہی فوائد کا مخزن تھی ۔ اس بقعہ کی تاریخ کی
سال العقل قال خیر بقاع	بابت فیضی نے عقل سے سوال کیا تو اس نے
۹۸۳ھ	جواب دیا کہ خیر و برکت والا بقعہ۔

مولانا عبدالحیٔ نے اپنی کتاب نزہۃ الخواطر کی چوتھی جلد میں شیخ عبدالنبی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے -

"محدث عالم شیخ عبدالنبی بن شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی ہندوستان کے علماء میں سے عالم تھے۔ جو گنگوہ میں پیدا ہوئے اور انہوں نے قرآن مجید، فقہ، عربی اور تمام علوم کی تعلیم ہندستان

کے مختلف شہروں میں حاصل کی۔ پھر حرمین شریفین گئے اور وہاں شیخ شہاب الدین احمد بن حجر الہیثمی المکی اور دوسرے محدثین سے حدیث کی سماعت کی اور ایک طویل عرصے تک وہاں کے شیوخ کی خدمت میں رہے۔ پھر وطن واپس آنے کے بعد بھی کئی مرتبہ حجاز گئے اور وہاں ایک طویل عرصہ تک شیوخ کی صحبت میں رہے۔ یہاں تک کہ محدثین کے مسلک پر پختہ ہو گئے۔ پھر اپنے وطن لوٹے اور مسئلہ سماع، وجد، وحدۃ الوجود، اعراس اور اکثر اصول مشائخ صوفیا میں اپنے گھر والوں کی مخالفت کی اور سنّت خالصہ اور طریقۂ سلف صالحین کی بڑے زور شور سے دلیلوں اور برہانوں کے ساتھ تائید کی۔ اُن کے والد اور چچا اُن سے ناراض ہو گئے، یہاں تک کہ راہِ حق میں اُنہیں طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائیں، اور انہیں سنت کی تائید کے خلاف ڈرایا دھمکایا گیا۔ آخر اُن کے مخالفوں نے اُنہیں اپنے وطن اور گھر سے نکال دیا۔"

شیخ عبدالنبی نے شریعت کی پابندی، حق پرستی اور بے باکی کا جو ثبوت دیا وہ اُن کی غیر معمولی دینی حمیت کی روشن دلیل ہے۔ کوئی ایسی بات شیخ عبدالنبی کی زندگی میں نہیں پائی جاتی جو شرعی نقطۂ نظر سے قابلِ مواخذہ ہو۔ مستند تواریخ میں شیخ عبدالنبی کے حالاتِ زندگی کے مطالعہ سے تو پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے فیضِ صحبت سے اکبر کے جذبۂ دینی کو بیدار کیا اور اس کی بے راہ روی پر ہمیشہ اُسے ٹوکا۔ اور اس وقت جب کہ دوسرے علماء دین کی اصل روح کو "دین الٰہی" کے سانچوں میں ڈھال کر مسخ کرنے کی کوشش کر رہے تھے انہوں نے وقتی مصلحتوں کا ساتھ دینے کے بجائے اعلائے کلمۃ الحق کا راستہ اختیار کیا، اور حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت میں اپنی جان تک قربان کر دی۔

اسلامی طبی ہدایات کا عملی نفاذ

محمد یوسف گورایہ

صاف ستھری ہوا، تازہ شفاف پانی اور صحت بخش غذا کی بہم رسانی کے بعد صحت و توانائی میں اضافے کے لئے ضروری ہے کہ انسانی بدن کے تمام اعضاء کو مضر صحت اثرات سے محفوظ کر کے انھیں نشو و نما کا مناسب موقع دیا جائے۔ اسلام میں طہارت اس مقصد کے حصول کے لئے ایک انتہائی موثر ذریعہ ہے۔ طہارت کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے تقاضوں کو پورا کئے بغیر نہ تو قرآن حکیم کو چھوا جا سکتا ہے "لا یمسہ الا المطہرون"[1] اور نہ اس کے بغیر اسلام کے رکن اعظم نماز کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ "لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور" اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ طہارت کو نصف ایمان قرار دیا گیا ہے: "الطہور شطر الایمان"۔

اپنے پیروکاروں کو طہارت کا حکم دے کر اسلام نے انسانی بدن کے تمام اعضاء کو عوارض سے محفوظ رکھنے کا جو اہتمام کیا ہے وہ اسلام کا مابہ الامتیاز ہے۔ کتاب الطہارت کے مختلف ابواب کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ انسانی بدن کا کوئی عضو ایسا نہیں جس کی صفائی کے بارے میں واضح ہدایات موجود نہ ہوں۔

خصائل الفطرت:۔ کتاب الطہارت میں مندرج خصائل الفطرت (دین فطرت کے امتیازی خصائل) میں منجملہ اور باتوں کے ان طریقوں کا ذکر ہے جو بالعموم جسم کے پوشیدہ

---

[1] قرآن ۵۶:۷۹۔

اعضاء جیسے بغل اور مقاماتِ ستر وغیرہ کی صفائی کے لئے بتائے گئے ہیں۔ اسلام کے مکمل ضابطہ حیات ہونے کا یہ تقاضا تھا کہ وہ جسم کے پوشیدہ اعضاء کی صحت وصفائی کا بھی اسی طرح اہتمام کرتا جس طرح ظاہری جوارح کے حفظ ونمو کا انتظام کیا تھا۔ دوسری اقوام میں ظاہری سفید پوشی کو کافی سمجھ لیا جاتا ہے۔ لیکن اسلام جسم کے بعض حصوں کی صحت وصفائی کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ بدن کے ہر ہر عضو کی صحت کو ضروری قرار دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "خصائل فطرت" کے تحت جن اعضاء کی صحت وحفاظت کے قواعد بیان کئے ہیں ان پر عمل سے مراد صرف یہی نہیں کہ ان کی صفائی ہو جائے بلکہ ان سے اصل مراد یہ ہے کہ ان اعضاء کی پوری پوری حفاظت کی جائے تاکہ وہ ہر قسم کے عوارض سے محفوظ رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ضابطہ خصائل فطرت کا دائرہ کار صرف ان قواعد کے ظاہری تقاضوں کو پورا کر دینے تک ہی محدود نہیں بلکہ وہ ان تمام اسباب وعلل پر محیط ہے جو اِن اعضاء کی بیماری کا باعث بنتے ہیں۔

وضو :- طہارت کا دوسرا رکن وضو ہے۔ اس کا مقصد جسمانی پاکیزگی کے علاوہ ان اعضاء کی حفاظت بھی ہے جن کا ذکر وضو کے احکام ومسائل میں آتا ہے جیسے ہاتھ، منہ دانت، گلا، چہرہ، ناک، کان، سر اور پاؤں وغیرہ۔ اسلام نے ان میں سے ہر ایک کی صحتمندی کا بندوبست کیا ہے۔ اس اہتمام میں پانی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اس لئے پانی کا صاف اور پاکیزہ ہونا شرط اوّلین ہے۔ موسم کے اعتبار سے اس کا صحت افزا ہونا دوسری شرط ہے۔ سردیوں میں گرم اور گرمیوں میں ٹھنڈے اور تازہ پانی کی فراہمی ضروری ہے۔ وضو سے مراد ان اعضاء پر سے محض کسی سیال چیز کا بہا دینا نہیں بلکہ اس کی اصل غرض وغایت یہ ہے کہ اعضاء کو تندرست وتوانا رکھنے کے لئے جملہ ضرورتوں کا خیال رکھا جائے اور انہیں ایسی حالت میں رکھا جائے جس میں وہ مسلسل نشوونما پائیں، اور ان کی قوت وتوانائی میں اضافہ ہو۔ قدیم وجدید تمام اطباء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان اعضاء کی صحت وتندرستی کے لئے انھیں صاف ستھرا اور پاکیزہ رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اسلام نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، یہ بات مسلمانوں کے لئے رضاکارانہ طور پر ادا کرنے کے لئے نہیں چھوڑ دی گئی، بلکہ ایک دینی فریضہ کی حیثیت سے ان پر عائد کی گئی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے

میں ایک واضح حکم نازل فرمایا: "یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین وان کنتم جنباً فاطہروا۔"[۲] اے ایمان والو! جب نماز کے لئے اٹھو تو اپنے منہ دھو لیا کرو۔ کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو۔ اور اپنے سر کا مسح کر لیا کرو۔ اور ٹخنوں تک اپنے پاؤں دھو لیا کرو اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (بذریعہ غسل) اچھی طرح پاک صاف ہو جاؤ۔ ان اعضاء کی حفاظت وصحت کا یہ اہتمام کر اس کے لئے قرآن حکیم میں باقاعدہ حکم دیا گیا۔ تاریخِ طب میں اسلام کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اور یہ بات اور بھی حیرت انگیز ہے کہ یہ کارنامہ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں انجام پایا، جبکہ دنیا میں انسانی اعضاء کی طرف اس وقت توجہ دی جاتی تھی جب وہ بیمار پڑ جاتے تھے۔ اور اگر کہیں کچھ توجہ دی بھی جاتی تھی تو صرف اعضائے رئیسہ کو اہم سمجھا جاتا تھا۔

وضو میں جن اعضاء کی صفائی، صحت و توانائی کا اہتمام کیا گیا ہے۔ ان میں بیشتر اعضاء وہ ہیں جن کے علاج کے لئے آجکل ہسپتالوں میں علیحدہ وارڈ قائم کئے گئے ہیں۔
دَور جدید میں دانتوں کی حفاظت وصحت پر بڑا زور دیا جاتا ہے۔ اور ان کو عوارض سے بچانے اور ان کا علاج کرنے کے لئے ماہرین تیار کئے جاتے ہیں۔ اسلام نے آج سے صدیوں پہلے دانتوں کی اہمیت پر زور دیا تھا اور ان کی صحت و توانائی کے لئے اقدامات کئے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔"[۳] اگر یہ حکم میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں یقیناً انہیں ہر نماز سے پہلے مسواک کا حکم دیتا۔ حدیث کے الفاظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے شاید دانتوں کی صفائی کو فرض قرار نہیں دیا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپؐ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کے استعمال کو گراں محسوس فرمایا۔ لیکن جہاں تک دن میں ایک دو بار دانتوں کی صفائی کا تعلق ہے اس کا دینی فریضہ ہونا صرف اس حدیث سے

---

[۲] قرآن ۵: ۶
[۳] سنن ترمذی، باب ماجاء فی السواک۔

بلکہ حضورؐ کے اسوۂ حسنہ اور صحابہ کرام کی عملی مداومت سے ثابت ہے۔ دانتوں کی صفائی کے لئے اسلام نے ایک اور طریقہ بھی رائج کیا، جسے "المضمضہ" یعنی کلی کہا جاتا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ منہ، دانت اور گلے کو صاف پانی کی مدد سے اس طرح صاف کیا جائے کہ ان میں کسی قسم کی کثافت یا آلائش باقی نہ رہے، جو جراثیم کو جنم دے سکے۔ اسی طرح ناک کی صحت و صفائی کے لئے جس عمل کی تعلیم دی گئی، اس کو "الاستنشاق والاستنثار" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ استنشاق سے مراد یہ ہے کہ ناک کی نالیوں اور رگوں کو صاف کرنے کے لئے نیچے سے اوپر کو پانی ڈالا جائے اور استنثار کا مطلب یہ ہے کہ جب پانی ناک کو پوری طرح صاف کرلے تو اس گندے پانی کو اوپر سے نیچے کی طرف پھینکا جائے۔ ناک کو بیرونی و اندرونی عوارض سے بچانے کی اس سے بہتر تدبیر آج تک معلوم نہ ہو سکی۔

"امراض الرأس" بالوں اور سر کی بیماریوں اور ان سے بچاؤ کے لئے اسلام نے جس عمل کی ہدایت کی ہے اسے "مسح الرأس" کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ سر خواہ ڈھکا ہوا ہو اس کی صفائی کے پیش نظر پگڑی وغیرہ اٹھا کر اسے ضرور صاف کیا جائے۔ کان کو داخلی و خارجی امراض سے محفوظ رکھنے کے لئے "مسح الاذنین" کی تلقین کی گئی ہے اور فقہاء و محدثین نے اس سلسلے میں جو ابواب باندھے ہیں، ان میں "ظاھرھما وباطنھما" کانوں کے ظاہری و باطنی حصوں کی صفائی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ہاتھ اور پاؤں کی حفاظت و صحت کے بارے میں بھی تفصیلی ہدایات درج ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں جو بات انتہائی اہم ہے وہ یہ ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کے درمیانی حصوں تک کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے اور اسے "تخلیل الاصابع" انگلیوں کے درمیانی حصوں میں خلال کرنے کا نام دیا گیا ہے۔

اس ضمن میں ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ حضور صلعم نے وعید سنائی ہے کہ وضو میں کسی عضو کا کوئی حصہ اگر خشک رہ جائے تو اس پر عذاب دیا جائے گا۔ وضو کا دینی فریضہ ہونا ایک طرف اور اس پر اس سختی سے عمل کرنا دوسری طرف، اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ وضو والے اعضاء کی حفاظت کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے۔

غسل :- اسلام کے نظام صحت وصفائی کا ایک جز غسل ہے۔ اس کے احکام میں بعض ان حالتوں کی تصریح کر دی گئی ہے جن کے پیش آنے کی صورت میں غسل واجب ہے لیکن غسل کو محض ان حالتوں تک محدود کر دینا شارع کے اصل منشائے طہارت کے خلاف ہے۔

امراض اور عوارض انسان کے دشمن ہیں۔ اسلامی نقطہ نظر سے بیماری کے خلاف جہاد کرنا اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ کفار و مشرکین کے خلاف جنگ کرنا۔ اس لئے کہ کفار و مشرکین اللہ، اس کے رسولؐ اور مسلمانوں کے دشمن ہیں۔ بیماری بھی مسلمانوں کی دشمن ہے، جو انہیں اللہ کے احکام پر چلنے سے روکتی ہے۔ انہیں دشمن کے مقابلے میں کمزور بناتی ہے، اور اسلام کی نشر و اشاعت اور اس کے احکام و فرامین کی تنفیذ میں مزاحم ہوتی ہے۔ اس لئے بیماری کے انسداد کے لئے کوشش کرنا تمام مسلمانوں پر فرض ہے۔

امراض و عوارض کے انسداد کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ان تمام اسباب و علل کا قلع قمع کر دیا جائے، جو بیماری پر منتج ہوتے ہیں۔ جسم پر وارد ہونے والی بیماریوں کے خلاف غسل سب سے بڑی مدافعت ہے۔ اس لئے جسم کو چاق و چوبند رکھنے کے لئے غسل پر مداومت نہایت ضروری ہے۔ غسل کی اس اہمیت کا اندازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے لگایا جا سکتا ہے جس پر آپ کی زندگی میں اور آپ کے بعد سختی سے عمل ہوتا رہا خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مرتبہ جمعہ کے روز حضرت عثمانؓ غسل کئے بغیر نماز میں شریک ہوئے۔ امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ کی نظر آپ پر پڑی اور آپ نے بھرے مجمع میں فرمایا۔ "وقد علمت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یامر بالغسل"[۴]

صحت نسواں :- اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ امت کے ان افراد کا بطور خاص لحاظ کرتا ہے، جو فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کمزور ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے عورتوں کے خصوصی حالات کے تحت ان کے لئے اپنے نظام صحت میں

۴۔ صحیح بخاری

ایک باب کا اضافہ کیا ہے۔ اسلام نے دینِ فطرت کی حیثیت سے حیض و نفاس اور وضع حمل پر تفصیلی ہدایات دی ہیں، جن سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ طبعی عوارض و حقائق ہیں۔ اور ان کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ ایسے عوارض کی موجودگی میں ذرا سی بے احتیاطی مہلک بیماریوں کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتی ہے۔ قرآن حکیم نے طبی نقطہ نظر سے حیض کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اسے نمایاں طور پر الگ بیان کیا ہے۔ "ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن"[۵] (اے پیغمبر) لوگ آپ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو آپ ان کو سمجھا دیں کہ وہ اذیت ہے اس لئے حیض کے دنوں میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو لیں ان کے پاس نہ جاؤ۔ دنیا کی اکثر قوموں میں ان عوارض کے دوران عورت کے ساتھ اچھا برتاؤ نہیں کیا جاتا۔ اسے اچھوت اور ناپاک سمجھا جاتا ہے۔ تمام تقریبات، مذہبی، معاشرتی، ثقافتی سے اسے محروم کر دیا جاتا ہے۔ وہ تحقیر و تذلیل کا نشانہ بنتی ہے۔ یہودیوں نے تو اس معاملہ میں حد کر دی۔ قرآن حکیم کی ان ہدایات کے مقابلے میں توریت احبار باب ۱۲ اور ۱۵ میں دی گئی ہدایات کا مطالعہ کرنے سے اسلام کی فوقیت کا پتہ چلتا ہے۔ توریت میں ہے کہ حیض میں عورت سات دن تک ایسی ناپاک ہوتی ہے کہ جو کوئی اسے چھوئے وہ بھی شام تک ناپاک رہے گا۔ اور جس بستر پر وہ عورت اپنی ناپاکی کی حالت میں سوئے وہ بھی ناپاک ہو جائے گا۔ جس چیز پر بیٹھے وہ بھی ناپاک ہو جائے گی اور جو کوئی اس کے بستر کو چھوئے گا۔ اسے اپنے کپڑے دھونا اور نہانا پڑے گا اور وہ شام تک ناپاک رہے گا۔ اور اگر اس کا خون بستر پر یا جس چیز پر وہ ہو، لگ جائے اور اسے کوئی چھو جائے تو وہ شام تک ناپاک رہے گا۔ توریت کی ان ہدایات کے مقابلے میں اسلام نے یہ بتایا کہ یہ ایک طبعی عارضہ ہے جس کا چھوت یا متعدی امراض سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ صرف اس خاص عورت کی ذات سے متعلق ہے۔ اور وہ بھی بالکل محدود دائرہ کے اندر۔ احادیث میں اس سلسلے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ عورت اس دوران پہلے کی طرح گھر کی معزز اور محترم فرد ہے۔ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی کہ جس کی وجہ سے اس سے نفرت کی جائے، اسے علیحدہ رکھا

---

۵ پ۲ آیت ۲۲۲

جائے۔ بلکہ اسے بجائے سزا کے اس دوران چند مراعات دی گئی ہیں۔ اس کو بعض مذہبی فرائض کی بجاآوری سے حفظانِ صحت کے پیشِ نظر مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ اسلام نے سکھایا کہ ان ایام میں عورت کے پاس بیٹھنا اس کا پکا ہوا کھانا اور اس سے عام میل جول رکھنا کسی طور بھی ناروا نہیں۔ وہ اجتماعی دعاؤں اور خیر وفلاح کے کاموں میں حصہ لے سکتی ہے۔ قربانی دے سکتی ہے۔ اس حالت میں اگر فوت ہو جائے تو اس کا جنازہ حسب دستور پڑھا جائے گا۔

صنفِ نازک پر وارد ہونے والے طبعی عوارض کا اسلام نے تفصیلی جائزہ لیا ہے اور ان کے طبعی و فطری ہونے پر زور دیا ہے۔ اس لئے جہالت پر مبنی رسومات کا قلع قمع کر کے حقائق کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دَورِ حاضر میں طبِ جدید میں جو کام ماہرینِ امراضِ نسواں (GYNAECOLOGISTS) انجام دے رہے ہیں دراصل وہ اسلام کی دی ہوئی طبی ہدایات کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔

ان ہدایات کی اہمیت کے پیشِ نظر ضرورت ہے کہ انہیں نصابِ تعلیم میں شامل کیا جائے۔ اور طالبات کو ان عوارض کی تفصیلات و جزئیات سے پوری واقفیت دلائی جائے۔ اس ضمن میں ہماری خواتین کی حالت انتہائی قابلِ رحم ہے۔ ان عوارض کی کوئی باقاعدہ تعلیم بچیوں کو نہیں دی جاتی جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب وہ ان میں مبتلا ہوتی ہیں تو کچھ نہیں جانتیں کہ اس سلسلے میں کیا کریں۔ اور ناواقفیت کی بنا پر بعض اوقات ایسی باتیں کر بیٹھتی ہیں جو بعد میں مہلک بیماریوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہیں۔ اسکول کی بچیوں کے بارے میں جو باتیں معلمات کے ذریعے معلوم ہوئی ہیں، ان کو سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ بچیوں کو ان عوارض سے جاہل رکھ کر انہیں ہلاکت کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ اس انتہائی افسوس ناک صورت حال سے نپٹنے کے لئے ضروری ہے کہ ان ہدایات کو دینی فریضہ کی حیثیت سے ملک و ملت کی ہر بچی تک پہنچا دیا جائے اور انہیں داخلِ نصاب کر کے اسکولوں اور کالجوں میں ان پر عمل کرنے کی باقاعدہ تربیت دی جائے اور ان عوارض کے لاحق ہونے سے پہلے انہیں ان عوارض کا مقابلہ کرنے کے لئے پوری طرح تیار کیا جائے۔

قلمی معاونین کی خدمت میں

عنوانات کی ایک فہرست پیش کی جاتی ہے۔ توقع ہے کہ اہلِ علم حضرات ان پر طبع آزمائی فرمائیں گے — معیاری اور قابلِ اشاعت مضامین کا معاوضہ دیا جائے گا۔

عنوانات

۱۔ اسلام میں قومی اتحاد کی اہمیت۔
۲۔ اسلام میں عائلی زندگی کی اہمیت۔
۳۔ اسلام میں اجتماعی خیرات کی صورتیں۔
۴۔ نظام زکوٰۃ اور معاشرتی بہبود۔
۵۔ معاش اور قرآنی تعلیمات۔
۶۔ امن اور جنگ کے متعلق قرآنی نقطۂ نظر۔
۷۔ اسلام اور جدید تصورِ قومیت۔
۸۔ اسلام میں مزدوروں کے حقوق۔
۹۔ اسلام اور آزادیٔ نسواں۔
۱۰۔ اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور۔
۱۱۔ اسلام کا زرعی نظام۔
۱۲۔ ربا اور میسر کی ممانعت کے معاشی و معاشرتی اسباب۔
۱۳۔ اسلام نے غلامی کو کلیتہً مسدود کیوں نہیں کیا؟۔
۱۴۔ اسلام اور سیکولرزم۔
۱۵۔ مساواتِ مرد و زن۔
۱۶۔ اسلامی تعلیم کا تصور۔
۱۷۔ تصورِ اُمت۔
۱۸۔ اسلام کا معاشی نظام۔
۱۹۔ اسلام میں قومی یکجہتی کی اہمیت۔
۲۰۔ اسلامی ثقافت کے خدوخال۔
۲۱۔ مسلمانوں پر خارجی ثقافتوں کا اثر۔
۲۲۔ احکامِ قرآن کی عملی حیثیت۔
۲۳۔ لادینی افکار کا سدباب۔
۲۴۔ عبادات کا اثر اخلاق و معاملات پر۔
۲۵۔ حج کی اجتماعی اہمیت۔
۲۶۔ قربانی اور صدقات کی ضرورت۔
۲۷۔ اسلام اور معاشی مسائل۔
۲۸۔ اسلام اور سماجی انصاف۔
۲۹۔ مسلمانوں کی ثقافتی ترقی میں علمائے متقدمین کا حصہ۔

۳۰۔ تاریخ تدوین حدیث ۔ ایک مطالعہ۔
۳۱۔ سائنسی تحقیقات میں مسلمانوں کی گراں مایہ کاوشیں۔
۳۲۔ موجودہ دور کے تقاضے اور اسلامی تعلیمات ۔
۳۳۔ فرد اور جماعت کا تعلق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ۔
۳۴۔ اسلام میں اخلاق کی اہمیت۔
۳۵۔ معاملات اور اسلام ۔
۳۶۔ اخلاق اور قانون ۔
۳۷۔ اسلام کا تصورِ عدل
۳۸۔ مستشرقین اور اسلام ۔
۳۹۔ جدید تصور ریاست اسلام کی کسوٹی پر۔
۴۰۔ قرآن کی ابدیت ۔
۴۱۔ قرآن کا تعارف قرآن کے الفاظ میں۔
۴۲۔ اسلام میں تصورِ علم ۔
۴۳۔ انسان کی انفرادی زندگی اسلام کے آئینہ میں۔
۴۴۔ جماعتی زندگی اور اس کے فرائض ۔ اسلام کی نظر میں ۔
۴۵۔ خیرات ۔ انفرادی فریضہ ۔
۴۶۔ خیرات اجتماعی اور تنظیمی شکل میں ۔
۴۷۔ مسلمانوں کے زوال سے دنیا کی اقدار پر کیا اثر پڑا ۔
۴۸۔ آجر اور مستاجر اسلام کی نظر میں ۔
۴۹۔ عدالتی مساوات اور اسلامی موکدات ۔

مراسلات

مکرمی! تسلیمات و نیاز!

"فکر و نظر" کا تازہ شمارہ ملا۔ اور "انوار صولت" کا مضمون پڑھا، جو انھوں نے خواجہ محمد خان اسد صاحب کے کتب خانے کے بارے میں لکھا ہے۔ چونکہ اس کتب خانے سے راقم نے بھی استفادہ کیا ہے اور تقریباً جملہ کتابیں دیکھی ہیں۔ اس لئے انوار صولت کے مضمون میں کئی خامیاں پہلی نظر میں کھٹکیں۔

اوّلاً۔ مصنف نے "نایاب رسائل" کے زیرِ عنوان بہادر شاہ ظفر کا قصہ حضرت بلالؓ کا ذکر کیا ہے، اور ساتھ ہی ماہناموں کا تذکرہ ہے۔ حالانکہ رسالہ یعنی مختصر کتاب اور ماہنامہ و ہفت روزہ میں تفریق لازمی تھی۔

ثانیاً۔ جن رسالوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ نایاب نہیں البتہ کمیاب ضرور ہیں مثلاً الابقا (جسے الایقار کتابت کیا گیا ہے) اور الفرقان وغیرہ۔

ثالثاً۔ بعض رسائل کے نام ہی غلط لکھے ہیں۔ مثلاً دائرۃ المعارف کوئی پرچہ نہیں ہے۔ البتہ "معارف" دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ترجمان ہے۔ اور ہر جلد کے اختتام پر "معارف" کی طرف سے جو فہرست مضامین شائع ہوتی ہے اُسے "دائرۃ المعارف" لکھا جاتا ہے۔

رابعاً۔ رسائل کی جلدیں بتاتے ہوئے غلط طرزِ اظہار اختیار کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر صولت صاحب نے یوں لکھا ہے۔

"الہلال ۱۴-۱۹۱۲ء پچیس جلد"۔ ظاہر ہے صرف ۱۴-۱۹۱۲ء میں الہلال کی پچیس جلدیں شائع نہیں ہوئیں۔ کیا ایک دو شمارے کی جلد ہوتی تھی۔ بلکہ درست یہ ہے کہ الہلال کے ۲۵ پچیس شمارے۔

قلمی نسخوں میں صولت صاحب نے تاریخ ارادت خان کے بارے میں لکھا ہے کہ "اس کو حال ہی میں مولانا غلام رسول مہر نے ترجمہ و ترتیب کے ساتھ ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے شائع کیا ہے":

مولانا غلام رسول نے اس کتاب کا ترجمہ شائع نہیں کیا بلکہ کتاب کی تہذیب کی ہے اور آخر میں تعلیقات شامل کی ہیں۔ والسلام۔ اختر راہی

ماہ ستمبر کا پرچہ آج ہی ملا۔ ملتے ہی "نظرات" کا مطالعہ کیا۔ آپ نے پاکستان کے موجودہ حالات کا جو تجزیہ کیا ہے اور قوم کی بیماری کا جو علاج تجویز کیا ہے وہ سو فی صد صحیح ہے۔ یہ ہر محب وطن پاکستانی کے دل کی آواز ہے۔ پاکستانی ایک قوم کی حیثیت سے تب ہی زندہ رہ سکتے ہیں جب وہ اپنی منزل کا تعین کر کے اس کی طرف آگے بڑھیں۔ یہ کون نہیں جانتا کہ بانیٔ پاکستان قائداعظم مرحوم سے لے کر ایک ادنیٰ کارکن تک جو تحریکِ پاکستان سے وابستہ رہا، اسلام ہی کے نام پر برصغیر کے مسلمانوں کو جمع کیا اور ان کے جذبۂ ملی کو بیدار کر کے پاکستان حاصل کیا۔

پرچہ کے سلسلہ میں ایک درخواست کروں گا کہ آپ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی سے "فکر و نظر" کا ایک بنگلہ ایڈیشن بھی شائع کریں تاکہ مشرقی بازو کے لوگ بھی اس پرچہ کے تعمیری اور تحقیقی مضامین سے فیضیاب ہو سکیں۔ اُمید ہے کہ آپ اس پر غور فرمائیں گے۔ نیاز مند

پروفیسر محمد ہلال الدین۔ قائداعظم کالج۔ ڈھاکہ۔

منجانب ادارہ:-

بحمداللہ ادارہ اپنے بنگلہ ماہوار رسالہ "سندھان" میں "فکر و نظر" کے اکثر علمی مقالات کا ترجمہ دیگر طبعزاد مقالات کے ساتھ ہر ماہ شائع کرتا ہے۔ (ایڈیٹر)

اخبار و افکار

وقائع نگار

سفیر الجزائر ڈاکٹر توفیق المدنی ۱۴ ستمبر کو ادارۂ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ "قوانین اسلام اور ان کے نفاذ کی عملی تدابیر" پر گفتگو کے دوران انھوں نے فرمایا کہ آہستہ آہستہ ہم لوگ اسلامی احکام کو عصر حاضر کے مروجہ قوانین کی روشنی میں از سر نو مرتب کر کے نافذ کرنے کی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ ڈائرکٹر ادارۂ ہذا جناب محمد صغیر حسن معصومی نے پاکستان میں اس نوع کی مساعی کا ذکر کرتے ہوئے "مجموعہ قوانین اسلام" کا ذکر کیا جس کی تین جلدیں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ چوتھی جلد پریس میں ہے اور پانچویں بھی مرتب ہو چکی ہے۔ یہ کتاب ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے تیار کرائی ہے۔

ڈائرکٹر نے ادارہ کی مطبوعات کا ایک سیٹ معزز مہمان کی خدمت میں پیش کیا اور جناب سفیر نے اپنی مندرجہ ذیل تالیفات کا ایک ایک نسخہ ادارہ کے کتب خانہ کو بطور عطیہ عنایت فرمایا۔

۱۔ هذه هي الجزائر

۲۔ المسلمون فی جزیرة صنقلیة وجنوب ایطالیا۔

۳۔ کتاب الجزائر۔

۴۔ THE QURANIC IDEA OF EVOLUTION

ڈاکٹر مدنی ادارے کی زیارت سے بہت مسرور ہوئے۔ انھوں نے اپنے الوداعی الفاظ میں ادارے کے لئے نیک تمناؤں کا اظہار کیا۔

ستمبر کے آخری عشرہ میں ڈاکٹر منظور الدین احمد کے سلسلہ تقاریر سے اجتماعی مسائل پر بحث و نظر کے بعض مفید اور دلچسپ پہلو ابھر کر سامنے آئے۔ ڈاکٹر منظور الدین احمد کراچی یونیورسٹی میں پولٹیکل سائنس کے استاذ (ایسوسیئیٹ پروفیسر) ہیں۔ علم سیاست کے مروجہ مباحث کے علاوہ اسلام کے اجتماعی احکام و مسائل بھی ان کی نظر میں ہیں۔ انھوں نے مختلف موضوعات پر کل پانچ لکچر دیئے جن کی تفصیل درج ذیل ہے:-

۱- تہذیب جدید کا چیلنج۔

(1) CHALLANGES OF MODERNISATION.

۲- مسلم معاشرے پر تہذیب جدید کے اثرات

(2) IMPACT OF MODERNISATION ON MUSLIM SOCIETY.

۳- عہد حاضر میں تصورِ امت کی تعبیر جدید۔

(3) RE-INTERPRETATION OF CONCEPT OF UMMAH IN MODERN AGE.

۴- دنیائے اسلام میں جدید سیاسی تحریکات۔

(4) MODERN POLITICAL MOVEMENTS IN THE MUSLIM WORLD.

۵- جمہوریت اور شوریٰ

(5) DEMOCRACY AND SHURA.

ڈاکٹر صاحب کے لکچر دلچسپی سے سنے گئے۔ ہر لکچر کے بعد حاضرین کو مختصر تبصرہ کی دعوت دی گئی۔ وقفہ سوالات میں ناقدانہ گفتگو سے مبہم امور منقح ہو کر سامنے آگئے۔

تصحیح

گزشتہ شمارے کی فہرست مضامین میں "علامہ جاراللہ الزمخشری" کے مضمون نگار کا نام سہو کتابت سے غلط چھپ گیا ہے۔ ادارہ محترم مضمون نگار اور قارئین کرام سے عفو کا طالب ہے۔ صحیح نام محمد مجیب الرحمٰن ہے۔

فہرست مخطوطات

کتبخانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

محمد طفیل

مخطوط نمبر ۵۱ داخلہ نمبر ۳۷۹۷

نام کتاب شرح الفیہ ابن سینا فن طب

تقطیع ۸½ × ۵½ / ۶ × ۳½ سطر فی صفحہ ۲۱ حجم ۱۵۲ اوراق

مصنف ابو الولید محمد بن محمد بن احمد ابن رشد الاندلسی المعروف بالحفید۔

کاتب نے اپنا نام تحریر نہیں کیا۔ تاریخ کتابت اوائل رجب ۱۲۵۷ھ

کاغذ دیسی کاہی روشنائی، سیاہ صمغ دودی عناوین سرخ

خط مغربی زبان عربی

اس مخطوطہ کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے:۔

امابعد حمد الله المنعم بحیات النفوس وصحۃ الاجسام، الشافی من الداء المفصّلۃ والاسقام، بماركّب فی البشر من القوی الحافظۃِ للصحۃ والمبرئۃ من الآلام۔

اور اس کے آخری الفاظ یہ ہیں:۔

انتہٰی بحمد الله وحسن عونہ وكان الفراغ من كتابتہ فی اوائل رجب الفرد الاصب من سنۃ سبع وخمسین ومأتین والف، (۱۲۵۷)

"ارجوزہ فی الطب" کے نام سے جو قصیدہ فن طب میں عام طور سے پایا جاتا ہے اور اس کی نسبت الشیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ ابن ابی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی طرف کی جاتی ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک اس کی نسبت ابن سینا کی طرف صحیح نہیں ہے۔ وہ یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ شیخ الرئیس کی وفات کے بعد کسی شاعر نے ان کی کتاب "القانون فی الطب" کو مختصراً منظوم کر دیا ہے۔ زیر تبصرہ نسخہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد المالکی متوفی ۵۹۵ھ

کی اسی قصیدہ کی شرح ہے۔ جو انھوں نے خود لکھی یا کسی کو املاء کرائی۔ اس قصیدہ کی اور بھی شروح لکھی گئی ہیں۔ بہرحال اگر کسی اور نے یہ نظم لکھی ہے۔ تو اس کا زمانہ تحریر ۴۲۸ھ کے بعد اور ۵۶۰ھ کے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس جگہ یہ ذکر بھی مناسب ہوگا کہ آٹھویں صدی ہجری کے ایک بزرگ شیخ احمد بن الحسن الخطیب القسنطینی نے ۷۱۲ھ میں فن طب پر ایک طویل قصیدہ لکھا ہے۔ اس کا نام بھی "ارجوزۃ فی الطب" ہے۔ اس قصیدے میں تین سو بیس اشعار ہیں۔ حاجی خلیفہ چلپی متوفی ۱۰۶۷ھ نے اپنی مشہور کتاب "کشف الظنون" میں اس دوسرے ارجوزے کا ذکر کرتے ہوئے اس کے اشعار کی تعداد "شک" یعنی ۳۲۰ بتائی ہے۔

دوسری بات اس جگہ تصحیح طلب یہ ہے کہ ابن رشد کے نام سے دو عظیم المرتبت علماء مشہور ہیں۔ (۱) الفقیہ العلامہ ابوالولید محمد بن احمد القرطبی المتولد ۴۵۰ھ و المتوفی ۵۲۰ھ۔ یہ ابن رشد "الجد" کہلاتے ہیں۔ یہ بہت بڑے فقیہ، قاضی اور مصنف تھے۔ (۲) ابن رشد الحفید، یہ سابق الذکر ابن رشد کے پوتے ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ ان کا پورا نام محمد بن احمد بن محمد بن احمد المالکی القرطبی ہے۔ یہی مشہور فلسفی اور مالکی فقہ کے ممتاز فقیہ ہیں۔ ابن رشد الحفید اپنے دادا ابن رشد الجد کی وفات سے صرف ایک ماہ پہلے ۵۲۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ اور پچھتر سال کی عمر میں ۵۹۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ یہ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ جن میں بدایۃ المجتھد اور تہافت التہافت بھی داخل ہیں۔ یہی وہ مشہور فلسفی ہیں، جن کا نام بگاڑ کر اہل یورپ نے اَویراس کر دیا ہے۔

الارجوزۃ فی الطب کے نام سے ایک اور کتاب بھی ہے۔ جو ایک ترکی عالم اور طبیب خضر بن علی الخطاب حاجی پاشا کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب غالباً ۱۳۰۱ھ میں آستانہ سے چھپی تھی اور خود مصنف بھی غالباً تیرھویں صدی ہجری کے اواخر کا عالم ہے۔

بوعلی سینا کی طرف جو ارجوزہ منسوب ہے وہ ۱۲۶۱ھ میں لکھنؤ میں "الارجوزۃ السینائیہ" کے نام سے ۹۶ صفحات میں چھپا تھا۔ ابن رشد کی زیر تبصرہ شرح ارجوزہ کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ کتاب تاحال چھپی ہے یا نہیں۔ زیر نظر نسخہ بہت اچھی حالت میں ہے اور مکمل ہے۔ سرخ روشنائی سے اصل متن لکھا ہے۔ اور شرح کی عبارت کے لئے سخطی روشنائی استعمال کی گئی ہے جو گیہوں جلا کر بنائی جاتی ہے۔ اس نسخہ کو دیگر نسخوں سے مقابلہ کر کے طبع کیا جا سکتا ہے۔

تبصرے کے لئے دو کتابوں کا آنا ضروری ہے

انتقاد

خلفاء اسلام تالیف : مولانا قاضی محمد شمس الدین مجددی ہزاروی۔

ناشر : مکتبہ احرار الاسلام۔ ملتان ضخامت : ۱۸۰ صفحات

قیمت : دو روپے چار آنے۔ ملنے کا پتہ :۔ قاضی شمس الدین، مدرسہ فرقانیہ کوہاٹی بازار راولپنڈی

زیر نظر کتاب ایک راسخ العقیدہ باعمل عالم دین کی کاوش قلم کا نتیجہ ہے۔ مصنف نے آسان اور سلیس زبان میں خلفائے اسلام کا سوانحی خاکہ نہایت احتیاط کے ساتھ قلمبند کیا ہے۔ مصنف کے اخذ کردہ بعض نتائج سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مصنف نے جانبداری سے کام لیا ہے یا وہ عصبیت اور تنگ نظری کا شکار ہیں۔ اس کتاب میں خلفائے اربعہ کی بجائے خلفائے ستہ کا ذکر ہے۔ یعنی ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے علاوہ حضرت امام حسنؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے حالات بھی درج ہیں۔ یہ کتاب طلبہ کے لئے خاص کر مفید ہے۔

(عبدالرحمٰن شاہ ولی)

عطیۂ پاکستان :۔ مرتبہ ابو احمد عبداللہ گوجرانوالہ۔ ناشر عبدالواسع ناظم نشر و اشاعت ادارہ نعمانیہ رجسٹرڈ پاکستان۔ طابع دین محمدی پریس لاہور۔ صفحات ۳۰۴۔ سائز کتابی۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ قیمت درج نہیں۔

کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ مرتب نے مولانا طیب دیوبندی وغیرہم کے مختلف خطبات کے اقتباسات کو عنوانات کا جامہ پہنا کر یکجا کر دیا ہے۔ پھر بھی موضوع سے انصاف نہیں کیا جاسکا۔

ہماری رائے میں اگر فاضل مرتب ذرا کاوش سے کام لیتے اور مختلف اقتباسات سے استفادہ کرکے موضوع پر ایک مقالہ سپرد قلم فرمادیتے، اور صرف ضروری اقتباسات کو بطور حوالہ

استعمال کرتے۔ تو اتنا زرِ کثیر صرف نہ ہوتا اور بات بھی چند صفحات میں بیان کی جاسکتی۔ کتاب غیر ضروری اشعار و اقتباسات سے پُر ہے، جن کا اصل موضوع سے بہت کم تعلق ہے۔ اندازِ تحریر بھی مرتب کے خلوص نیت کے باوجود کھٹکتا ہے۔

بہرحال کتاب چونکہ تبلیغی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور اس میں خلوص کے ساتھ مناظرے کا رنگ نمایاں ہے، اس لئے یہ کم علم طبقے کے لئے مفید ہو سکتی ہے۔ (انوار صولت)

مولانا غلام محمد ترنم :۔ مصنف حکیم محمد موسیٰ امرتسری، ناشر انجمن تبلیغ الاحناف لاہور طبع اوّل، قیمت ایک روپیہ، صفحات ۸۰، سائز $\frac{۲۰ \times ۳۰}{۱۶}$ ۔طباعت آفسٹ۔ ملنے کا پتہ مکتبہ نبویہ، گنج بخش روڈ لاہور۔

مولانا غلام محمد ترنم انجمن تبلیغ الاحناف امرتسر اور لاہور کے روح رواں، ایک جید عالم باکمال مفکر، شعلہ نوا خطیب، ایک اعلیٰ طبیب، عظیم مبلغ اسلام اور عاشق رسول تھے۔ مرنجان مرنج تھے۔ تمام عمر درویشی میں گزار دی۔ ۱۹۴۰ء میں قرار داد پاکستان منظور ہوئی تو آپ نے اس کے حق میں ہزاروں تقریریں کیں۔ مولانا ظفر علی خان نے ان کی خدمات کا یوں اعتراف کیا تھا

ترنم چاند ہے اس شہر میں علم اور حکمت کا + درخشاں اس کے ہالے ہیں مسلمانانِ امرتسر

کتاب زیرِ تبصرہ مولانا غلام محمد ترنم کی مختصر سوانح حیات ہے، جس میں توصیف ہی توصیف ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ مولانا کی خدماتِ ملّی پر سیر حاصل بحث کی جاتی۔ تقسیم کے ماقبل اور مابعد کے اخبارات و جرائد میں ان کے ولولہ انگیز خطبات، ان کی نعتیہ نظمیں اور ان کے سیاسی کردار کے بارے میں بہت کچھ مواد مل سکتا تھا۔ اس کے لئے کوئی خاص کاوش نہیں کی گئی۔

مولانا ترنم نے دستور کے متعلق جو مقالہ صدر جمعیۃ العلماء پاکستان پنجاب کی حیثیت سے جمعیت کی سالانہ کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۵۰ء میں پیش کیا تھا، ضروری تھا کہ اس کو اور نمایاں کیا جاتا۔ اس لئے کہ آج اس طرز فکر کو اجاگر کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔

" برادرانِ ملت! پاکستان ہمارا وطن ہے۔ اس مملکت میں اکثریت فرزندانِ توحید کی ہے

مسلمانوں میں ایسے بھی ہیں جو دو قومی نظریے کے معترف نہ تھے، انہیں پاکستان مطلوب نہ تھا۔ متحدہ بنگال میں اکثریت بنگالی ہندوؤں کی تھی، جن کا ایک متنفس بھی دو قومی نظریے کا قائل نہیں تھا۔" (ص ۳۶) (انوار صولت)

مقالاتِ یوم رضا (حصّہ سوم) :- مرتبہ قاضی عبدالنبی کوکب صاحب،

شائع کردہ :- رضا اکیڈمی - دائرۃ المصنفین ۸ - اُردو بازار لاہور ، صفحات ۵۵ ،

قیمت ایک روپیہ بیس پیسے۔

انجمن صداقت اسلام لاہور ۱۹۶۸ء سے ہر سال باقاعدگی کے ساتھ مولانا احمد رضا خان مرحوم کا دن مناتی ہے ۔ اس موقع پر تقاریر ہوتی ہیں اور مقالے پڑھے جاتے ہیں اور پھر وہ مقالات کتابی شکل میں شائع بھی کئے جاتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں مقالات کا تیسرا حصہ ہے جو ان کے پچاسویں یوم وفات پر شائع کیا گیا اور تقدیم ، منقبت ، تین مقالوں اور ایک مضمون پر مشتمل ہے۔ پہلا مقالہ جناب ڈاکٹر عابد احمد علی صاحب کا " فاضل بریلوی اور علامہ اقبال " کے عنوان سے ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے مقالہ کا وہ حصہ جو علامہ اقبال علیہ الرحمہ کے حوالہ سے لکھا گیا ہے، بہت اہم ہے۔

دوسرے مقالے کا عنوان ہے " اعلیحضرت کے چند رفقاء " اور اسے مفتی اعجاز ولی خاں صاحب رضوی نے لکھا ہے۔ یہ مقالہ مولانا بریلوی کی زندگی کے متصوفانہ پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس مقالہ میں ایسے اٹھائیس افراد کا ذکر کیا گیا ہے جو فاضل بریلوی کے شاگرد بھی تھے اور انھیں بیعت لینے کی بھی اجازت حاصل تھی ۔

تیسرا مقالہ جامعہ پنجاب کے شعبہ علوم اسلامیہ کے استاذ جناب بشیر احمد صدیقی صاحب نے " اعلیحضرت اور تفقہ " کے عنوان سے تحریر فرمایا ہے۔ ہماری رائے میں اس مجموعہ میں یہ سب سے زیادہ علمی مقالہ ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے علم فقہ اور اجتہاد کی ضرورت ، قرآن و سنت اور اقوال سلف سے ثابت کی ہے۔ اس کے بعد مولانا رضا خاں صاحب کی فقہی خدمات کا ذکر کیا ہے۔ زیر نظر مجموعہ عمدہ چھپا ہوا ہے۔ البتہ اس میں کتابت کی اغلاط کھٹکتی ہیں۔ (محمد طفیل)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اوّل (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈووکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)
اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از کے - این احمد

(The Political Thought of Ibn Taymiyah) ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی) از قمرالدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم — از تنزیل الرحمن

اختلاف الفقہاء — از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

دواء الشافی — از مولانا عبدالقدوس ہاشمی

Regd. No. P. 14 November 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہرسال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ		
	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/- روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماہنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۰/۶۰ پیسے ۲/۱-۷ نئے پینس ۰/۲۰ سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا -

جملہ خط و کتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

دینی مجلہ

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن ۔ مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد (پاکستان)

جلد ۹	شوال المکرم ۱۳۹۱ھ + دسمبر ۱۹۷۱ء	شمارہ ۶

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

الحمدللہ کہ عید سعید آئی ، اور بے شمار برکتیں ساتھ لائی ۔ دینی ہمدردی ہم میں نئے سرے سے عود کر آئی ۔ پاکستان کے دونوں خطوں میں بہت سے خدا ترس لوگوں نے اپنے مفلوک الحال بھائیوں کی خبرگیری کے لئے طرح طرح سے اپنی کوششوں کا مظاہرہ کیا ، یہ کوششیں حکومت کی مساعی جمیلہ کے علاوہ تھیں ، اور اب بھی اصحاب ثروت و حیثیت اور ایثار و رواداری کے خوگر اپنی اپنی بساط سے بڑھ چڑھ کر اپنے مصیبت زدہ بھائیوں کی دیکھ بھال میں سرگرداں ہیں ۔

ایسے ابتلا و آزمائش کے وقت جب کہ مشرقی پاکستان پر تین طرف سے بھارتی درندے نہتے دیہاتیوں پر بم اور گولے برسا رہے ہیں ، اور پاکستانی سپاہی ان کے حملوں کو پسپا کرنے میں مشغول ہیں ، مقامی باشندوں کے مصائب میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے ، ہمارے فرائض میں داخل ہے کہ ہم ان کی تباہ حالی کو کم کرنے میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں ، اور لوگوں کے دکھ درد کم کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں ۔ رضا کارانہ جدوجہد کے ساتھ زخمیوں کی دیکھ بھال ، اقتصادی بدحالی کی شکار عورتوں ، بچوں اور بوڑھوں کی زندگی کے تحفظ کے لئے مالی امداد و تعاون کی بے حد ضرورت ہے ۔

یہ مہینہ ہم پاکستانیوں کے لئے بڑی آزمائش کا مہینہ ہے ، ہمارے دشمن اندرونی اور بیرونی ناموافق حالات پیدا کرنے میں سرگرم ہیں ، اور اس بات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اپنی تخریبی کارروائیوں سے ہماری زیست حرام کر دیں ، اور ہمیں مجبور بنا دیں کہ ہم ان کی من مانی شرائط کو تسلیم کر لیں ، انہیں اپنی طاقت اور لامحدود ذرائع امداد پر بھروسہ ہے ، لیکن وہ یہ بھول رہے ہیں کہ ہم ایک اللہ کے ماننے والے ہیں اور اسلام کی تعلیمات پر اپنا سب کچھ قربان کر دینے کو ہمہ تن تیار ہیں ۔ اللہ کے پجاری دھن دولت کے پجاری نہیں ہوتے ، وہ اپنا تن من دھن سب کچھ اپنے مسلمان بھائی بہنوں پر نچھاور کرنا اپنا ایمان سمجھتے ہیں ۔

ملک میں ہنگامی حالت کا اعلان ہو چکا ہے، پاکستانی افواج، چاٹگام، کومیلا، اکھوڑا، سلہٹ اور جیسور میں حملہ آور بھارتی فوجوں کے سیلاب کو برابر روکنے میں مشغول ہیں، ہمارے جیالے جوان اپنے فرائض بڑی بے جگری سے ادا کر رہے ہیں، مشرقی پاکستان کے عوام اللہ کے فضل وکرم سے حوصلہ رکھتے ہیں اور بڑے صبرو استقلال کے ساتھ اپنی بے پناہ مشکلات کا مردانہ وار مقابلہ کر رہے ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ مغربی پاکستان کے بھائی بہن ان کے ساتھ ہیں، اور ان کی معاونت کے لئے ہر ممکن جہاد کے منصوبے بنا رہے ہیں، اللہ پر بھروسہ رکھنے والے اپنے عزائم میں ہمیشہ کامران و کامگار ہوتے ہیں۔ پاکستانی جوان ہر مورچہ پر اللہ اکبر کے نعروں سے سرشار اللہ کے نام پر غازی بننے یا شہید ہو جانے کے منتظر ہیں۔

ملک کے سارے سیاسی رہنما یک زبان ہو کر بھارت کی جارحانہ یلغار کی مذمت کر رہے ہیں۔ اور اپنے دشمنوں کو للکار رہے ہیں، اور وہ سب حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کو تیار ہیں۔

اللہ پر ایمان رکھنے والے اللہ کے دشمنوں سے ہراساں ہونے والے نہیں، نہ توپ وتفنگ اور مہلک ہتھیاروں سے ڈرنے والے ہیں، وہ ڈرتے ہیں تو اللہ سے اور مرتے ہیں تو اللہ کے لئے، ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ، اور جو اللہ پر بھروسہ کرتا ہے اس کے لئے اللہ ہی کافی ہے۔ اللہ بس، باقی ہوس۔

ہفت روزہ "ترجمان اسلام" لاہور نے اپنی ۲۲ر اکتوبر ۱۹۷۱ء کی اشاعت میں صفحہ ۸ پر حیرکھنے میں مندرجہ ذیل عبارت شائع کی ہے :-

ایک غلط خبر کی تردید

"ترجمانِ اسلام" مشرقِ وسطیٰ نمبر میں ص۲۵ پر ایک مضمون بعنوان "پاک عرب تعلقات بگاڑنے کی کوشش" چھپا ہے۔ ہم نے جب "فکرونظر" ماہ جولائی میں وہ مضمون دیکھا تو اس میں عربوں کے متعلق قطعاً کوئی نامناسب بات نہ تھی۔ یوں لگتا ہے کہ ادارہ تحقیقات اسلامی کے معزز و قابلِ قدر ڈائرکٹر صاحب کے خلاف کچھ لوگوں کو ذاتی کد ہے اور وہ اپنا خبثِ باطن نکالنے کے لئے مختلف ہتھکنڈے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ بہرحال ہم

اس بیہودہ مضمون کے ترجمان میں درج ہو جانے پر ڈاکٹر صاحب سے معذرت خواہ ہیں۔ (ادارہ)

تو خود حدیث مفصل بخواں ازیں مجمل۔

ادارہ ترجمان اسلام شکریئے کا مستحق ہے کہ تحقیق کے بعد، جوں ہی حقیقتِ حال کا علم ہُوا، اُس نے اعلانِ حق اور اظہارِ معذرت میں تامل سے کام نہیں لیا۔

آئیے ہم سب مل کر بارگاہِ ایزدی میں سربسجود ہوتے ہوئے پاکستان کی سالمیت اور پاکستانی مسلمانوں کے تحفظ کے لئے دعا کریں کہ اپنے حبیب خاتم المرسلینؐ کے طفیل اللہ رب العالمین سارے جہاں کے مسلمانوں اور خاص کر پاکستان کے مسلمانوں کو اپنے حفظ وامان میں رکھے۔ اور بھارتی دشمنوں کے مقابل ہر محاذ پر پاکستانی جوانوں کو صبر واستقلال کے ساتھ جرأت وجسارت عطا کرے۔

واللہ خیر حافظا وھو ارحم الراحمین۔

تعزیت | ادارے کے لائبریرین مولانا عبدالقدوس ہاشمی کی اہلیہ کراچی میں انتقال کر گئیں جبکہ مولانا اسلام آباد میں تھے۔ مولانا مرحومہ کے آخری دیدار سے بھی محروم رہے۔ موت نے گذشتہ ۴۸ سال کی رفاقت کا بندھن یکایک توڑ دیا۔ سائنس کی تمامتر ترقیوں کے باوجود موت کے سامنے انسان کی بے بسی کا وہی عالم ہے۔ کل نفسٍ ذائقۃ الموت کا فرمان اٹل ہے۔

ہم مولانا کے درد وغم میں برابر کے شریک ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرحومہ کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور لواحقین کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح

شیخ عنایت اللہ

لسانی تحقیق و تدقیق ہمیشہ سے اہل اسلام کی علمی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ مسلمان اقوام میں سے عربوں نے بالخصوص اپنی زبان کے ساتھ جو اعتناء کیا ہے اور لسانی تحقیقات میں جو سرگرمی دکھائی ہے، اس کی مثال دیگر قوموں کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ اس لسانی تحقیقات میں جو سرگرمی دکھائی ہے، اس کی مثال دیگر قوموں کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ اس لسانی کدوکاوش کی ابتداء قرآن مجید کے مطالعہ سے ہوئی۔ مسلمانوں کو اور خصوصاً عجمیوں کو جب کلامِ پاک کے فہم و تفہیم کی ضرورت پیش آئی تو اس سے لسانی مسائل کی تحقیق کو تحریک ملی۔ زبان کے قواعد منضبط ہوئے، جس سے عربی کا علم صرف و نحو وجود میں آیا۔ از روئے انصاف اس بات کا اعتراف لازمی ہے کہ اِن تحقیقات میں عرب علماء کے ساتھ ساتھ عجم کے فضلاء نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ چنانچہ عربی گرامر کی سب سے پہلی جامع کتاب جو لکھی گئی وہ ایرانی نسل کے ایک عالم سِیبَوَیہ کے قلم سے نکلی تھی۔ اسی طرح ترکستان کی خاک سے علامہ زمخشری جیسا عربی زبان کا بے نظیر عالمِ متبحّر پیدا ہوا۔

عربی گرامر کی تدوین کے ساتھ ساتھ عربی الفاظ اور محاورات کی جمع و تدوین بھی شروع ہوئی۔ ابتداء میں متفرق مضامین پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے گئے، مثلاً کتاب الابل، کتاب الخَیل اور کتاب الشجر وغیرہ۔ بعدازاں اسی مواد کو بڑے بڑے ضخیم لغات کی صورت میں ترتیب دیا گیا۔ ان کتب لغت کی جامعیت اور وسعت حیرت انگیز ہے۔ جب "لسان العرب" شائع ہوئی تو اس کی سمائی بمشکل بیس جلدوں میں ہو سکی۔ اسی طرح قاموس کی شرح

"تاج العروس" بڑی تقطیع کی دس ضخیم جلدوں میں طبع ہوئی۔ عبرانی، یونانی اور لاطینی بھی علمی زبانیں ہیں، لیکن ان میں سے کسی زبان کو ایسے مفصل اور مبسوط لغات نصیب نہیں ہوئے تھے عربی کتب لغت کی حیرت انگیز جامعیت اور ضخامت کی وجہ عربی زبان کی بے پایاں وسعت ہے، جس پر عبور حاصل کرنا ایک معمولی انسان کا کام نہیں۔ امام سیوطی نے "اتقان" میں ایک فقیہ کا قول نقل کیا ہے کہ کلام العرب لا یحیط بہ الا نبیٌّ۔ یعنی عربوں کی زبان اتنی وسیع ہے کہ اس کا احاطہ ایک نبی جیسا غیر معمولی انسان ہی کر سکتا ہے۔ اسی مفہوم کو امام شافعیؒ نے قدرے وضاحت کے ساتھ اپنے "رسالہ" کی ابتداء میں یوں ادا کیا ہے کہ "لسانُ العرب اوسع الالسنۃ مذھباً واکثرھا الفاظاً ولا نعلمُ انّہُ یحیطُ بجمیع علمہٖ انسانٌ غیرُ نبیٍّ۔" یعنی عربوں کی زبان تمام زبانوں سے زیادہ وسیع ہے اور اس کے الفاظ بھی مقابلتاً زیادہ ہیں، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی انسان سوائے ایک نبی (جیسے عبقری) کے اس تمام علم کا احاطہ کر سکتا ہے۔[1]

عربی زبان کا ظرف بہت وسیع ہے۔ اس نے غیر زبانوں کے سینکڑوں الفاظ معرّب کر کے یعنی اپنے قالب میں ڈھال کر اپنے دامن میں سمیٹ لئے ہیں۔ اس قسم کے متعدد الفاظ قرآن مجید میں بھی آئے ہیں۔ مقالہ ہذا میں اسی قسم کے چند کلمات کی تشریح مقصود ہے، اور یہ تشریح ان کی لغوی تدقیق اور ان کے اصلی مآخذ کی تحقیق تک محدود ہے۔

اس تشریح سے پہلے اس مسئلہ پر بھی گفتگو کرنا ضروری ہے کہ آیا قرآن شریف میں عجمی کلمات پائے جاتے ہیں، یا وہ "عربی مبین" ہونے کی حیثیت سے غیر زبانوں کے الفاظ سے بالکل پاک ہے۔ اس مسئلہ پر ائمۂ اسلام دو گروہوں میں منقسم ہیں، اور انھوں نے اپنی اپنی رائے کے حق میں بہت سے دلائل دیئے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عکرمہ اور مجاہد اس بات کے قائل تھے کہ قرآن پاک میں عجمی زبانوں کے الفاظ پائے جاتے ہیں اور انھوں نے متعدد الفاظ مثلاً سجّیل، مشکوۃ اور یَمّ کے متعلق تصریح کی ہے کہ یہ عجمی ہیں۔ بعض دیگر مفسرین بھی اس بات

---

[1] الرسالۃ للامام الشافعی، مطبوعہ قاہرہ، صفحہ ۱۳

میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے کہ قرآن میں عجمی الفاظ کے وجود کا اعتراف کریں۔ کیونکہ ان کی یہ رائے ہے کہ جو عجمی الفاظ معرّب بن جائیں اور عربی قالب میں ڈھال لئے جائیں ان کا استعمال مخلِ فصاحت نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ عسیر الفہم نہیں رہتے بلکہ قریب الفہم بن جاتے ہیں۔

لیکن اس قول کے برعکس بہت سے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ، امام ابن جریر طبریؒ، ابوعبیدہ معمّر بن مثنیٰؒ، قاضی ابوبکر باقلّانی اور ابن فارس قزوینی (متوفی ۳۹۵ھ) قرآن پاک میں عجمی کلمات کے منکر ہیں۔ ان کی بڑی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم نے کئی مرتبہ کہا ہے کہ اس کی زبان "عربی مبین" ہے، اور وہ ایسی واضح زبان میں نازل ہوا ہے جس کو عرب لوگ آسانی سے سمجھ سکتے ہیں اس سلسلہ میں وہ اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ۔ اس کے علاوہ خداوند کریم فرماتا ہے: مَا ارسلنا مِنْ رَّسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

ان کے دیگر ہم خیال علماء نے بھی یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن میں عجمی الفاظ کے وجود کو تسلیم کرنے سے عربی زبان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ ناقص اور نامکمل ہے اور آسمانی پیغام کے ادا کرنے سے قاصر ہے، حالانکہ خدا تعالیٰ نے اپنے پیغام کے لئے ایسی زبان اختیار کی جو سب زبانوں سے اکمل ہے اور ادائے مطلب کے لئے نبطی، فارسی اور سُریانی زبانوں کی محتاج نہیں ہے۔ ابن فارس نے لکھا ہے کہ "اگر قرآن میں غیر عربی الفاظ آئے ہیں تو اس سے یہ شبہہ پیدا ہوگا کہ عربی دیگر زبانوں نے مقابلہ میں نامکمل ہے۔"[1]

امام طبریؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن کے بعض الفاظ کی تفسیر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ابن عباسؓ اور دوسرے مفسروں نے بعض الفاظ کو فارسی اور بعض کو حبشی یا نبطی بتایا ہے تو دراصل یہ الفاظ کا توارُد اور توافق ہے۔ یعنی عربوں، ایرانیوں اور حبشیوں نے یکساں الفاظ کو اتفاقاً استعمال کیا ہے۔ لیکن امام ممدوح کی یہ توجیہ تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ سینکڑوں الفاظ کے متعلق متعدد قوموں کا توارُد تجربہ اور قیاس کے خلاف ہے۔

---

[1] بحوالہ الاتقان للسیوطی، جلد اوّل صفحہ ۳۱۵

ابو منصور الثعالبی (متوفی ۴۲۹ھ) نے کتاب الجواہر میں اس مسئلہ کو یہ کہہ کر سلجھانے کی کوشش کی ہے کہ "قرآن مجید" مبین" یعنی صاف اور واضح زبان میں نازل ہوا ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو عربی نہ ہو، یا جسے کسی غیر زبان کی مدد کے بغیر سمجھا نہ جا سکے۔ قدیم عربوں کے شام اور حبشہ کے ملکوں کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم تھے اور وہ ان ملکوں کا سفر کیا کرتے تھے۔ انھوں نے عجمی کلمات اخذ کر لئے، لیکن ان میں کچھ تبدیلیاں کر دیں۔ مثلاً بعض حروف کو گرا دیا اور بعض عجمی الفاظ میں جو ثقافت تھی، اسے دور کیا اور پھر ان الفاظ کو اپنی شاعری اور گفتگو میں استعمال کیا۔ چنانچہ اس طرح سے وہ الفاظ خالص عربی الفاظ کی مثل بن گئے اور ان کے لٹریچر کے علاوہ قرآن میں بھی استعمال ہوئے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ یہ الفاظ پہلے عجمی تھے، لیکن جب عربوں نے ان سے کام لیا اور ان کو معرّب بنا لیا، تو وہ الفاظ اس لحاظ سے عربی بن گئے۔" [1]

امام جلال الدین سیوطی (متوفی ۹۱۱ھ) نے بھی تقریباً اسی رائے کا اظہار کیا ہے، اور "اتقان" میں اس بحث کو ان الفاظ کے ساتھ ختم کیا ہے کہ "میرے نزدیک صحیح رائے وہ ہے جس سے دونوں قولوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ الفاظ اپنی اصل کے لحاظ سے عجمی ہیں لیکن جب وہ عربوں کے استعمال میں آئے اور انھوں نے ان کو معرّب بنا لیا اور ان کو تبدیل کر کے اپنے الفاظ کی صورت دے دی تو وہ الفاظ عربی بن گئے، اور جب قرآن نازل ہوا تو یہ الفاظ عربوں کے کلام میں مختلط ہو چکے تھے، لہٰذا جو شخص یہ بات کہے کہ یہ الفاظ اپنی موجودہ معرّب صورت میں عربی ہیں، تو وہ بھی سچا ہے اور جو شخص یہ کہے کہ وہ الفاظ اپنے اصل مآخذ کے لحاظ سے عجمی ہیں تو وہ بھی سچا ہے۔" [2]

---

[1] علماء لغت کی اصطلاح میں معرّب کسی عجمی زبان کا وہ کلمہ ہے، جسے عربی میں اختیار کرتے وقت حروف کی کمی بیشی یا تبدیلی کے بعد عربی قالب میں ڈھال لیا جائے اور اسے عربی الفاظ کی سی شکل و صورت دے دی جائے۔

[2] الاتقان فی علوم القرآن ۔ فصل فیما وقع بغیر لغۃ العرب۔

ابو منصور جوالیقی (متوفی ۵۳۹ھ) اور ابن الجوزی البغدادی (متوفی ۵۹۷ھ) اور دیگر علماء کے اقوال بھی اسی قول کے قریب ہیں۔

اب ہم ناظرین کرام کی خدمت میں چند ایک ایسے قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح پیش کرتے ہیں، جن کے متعلق اکثر محققین کی رائے ہے کہ وہ اپنے اصلی مآخذ کے لحاظ سے عجمی ہیں، لیکن معرّب بننے کے بعد عربی زبان کا جزو بن گئے ہیں، اور قرآن پاک نے ان کو جس بے تکلفی سے استعمال کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول مقبول (صلعم) کے اولین مخاطب ان کے مفہوم و معنی سے بخوبی واقف تھے۔ اور ان کا استعمال قرآن پاک کی زبان کے "مُبین" ہونے میں کسی طرح حارج و حائل نہ تھا۔

انجیل :- قرآن مجید کی رُو سے انجیل وہ آسمانی کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو عطاء فرمائی تھی۔ انجیل کا لفظ قرآن پاک کی چھ مختلف سورتوں میں بارہ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ سورۃ المائدہ میں انجیل کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے: وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ ۝ یعنی ہم نے اُن (انبیاء) کے بعد قدم بقدم عیسیٰ فرزند مریم کو بھیجا، جس نے پیش نظر تورات کی تصدیق کی اور ہم نے اسے انجیل دی، اس میں ہدایت اور روشنی ہے۔ قرآن پاک کے باقی مقامات میں بھی جہاں کہیں انجیل کا ذکر آیا ہے، اسی طور پر ایک الہامی کتاب کی حیثیت سے آیا ہے۔

لیکن جو انجیل آجکل عیسائیوں کے ہاں متداول ہے، وہ ایک انجیل نہیں بلکہ چار الگ الگ کتابیں ہیں، جن میں سے ہر ایک انجیل کہلاتی ہے اور اپنے مؤلف کی طرف منسوب ہے۔ ان اناجیل اربعہ کو متّی، مرقس، لُوقا اور یُوحنّا نے (علماء مغرب کی تحقیق کے مطابق) حضرت مسیحؑ کے تقریباً ایک سو سال بعد تالیف کیا تھا۔ ان میں حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے چند متفرق واقعات اور ان کے معجزات و کرامات کا ذکر آیا ہے، اور ان کے علاوہ ان کی تعلیم و تلقین بھی شامل ہے جو بیشتر وعظ و نصیحت کی صورت میں ہے اور جس میں پہاڑی والے وعظ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

بعض عرب علماء نے انجیل کو عربی قرار دیا ہے، اور اسے مادہ "نجل" سے مشتق کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن قاضی بیضاوی نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔ ابو منصور جوالیقی اور شہاب الدین احمد خفاجی نے بھی انجیل کو معرّب بتایا ہے، لیکن انھوں نے اس عجمی لفظ کی نشاندہی نہیں کی، جس کی تعریب کی گئی ہے۔ ابوالسعادات ابن الاثیر جزری نے النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر میں لکھا ہے کہ یہ کلمہ عبرانی ہے یا سریانی یا عربی۔ علامہ زبیدی صاحب تاج العروس نے بھی علماء لغت کے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ بعض لوگ انجیل کو عبرانی کہتے ہیں، بعض سریانی اور بعض عربی، لیکن انھوں نے اس بارے میں خود کوئی قطعی بات نہیں کہی۔ علماء لغت کے نزدیک قول راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ انجیل کسی غیر زبان کا لفظ ہے جسے معرّب کر لیا گیا ہے لیکن وہ یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ لفظ کس زبان سے آیا ہے اور اس کی اصلی صورت کیا تھی۔

لفظ "انجیل" کے بارے میں مغربی علماء کی تحقیق یہ ہے کہ یہ دراصل یونانی کلمہ EUAGGELION ہے، جو عبرانی یا آرامی کے توسط سے عربی میں آیا ہے۔ اس کے لغوی معنے بشارت ہیں اور یہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم اور ان کے پیغام کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے :-

مروجہ اناجیل کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے پیغام کو آسمانی بشارت کہتے تھے، جسے انھوں نے الخلیل اور فلسطین کے دیگر شہروں اور قریوں میں چل پھر کر سنایا اور اپنے حواریوں سے بھی کہا کہ جاؤ اور لوگوں کو خوشخبری دو کہ آسمانی بادشاہت کا وقت قریب آپہنچا ہے۔ لوقا کی انجیل (باب چہارم) میں لکھا ہے کہ ایک دن حضرت عیسیٰؑ شہر ناصرہ میں یہودیوں کی عبادت گاہ میں گئے اور اِشَعْیا نبی کی کتاب کھول کر یہ عبارت پڑھی کہ "خدا کی روح مجھ پر غالب ہے، کیونکہ اُس نے مجھ کو مسح کیا ہے تاکہ میں مساکین کو یہ بشارت سناؤں کہ اس نے مجھے اس لئے بھیجا ہے کہ میں دل شکستہ لوگوں کو شفاء دوں، اسیروں کی آزادی کی منادی کروں، جو اندھے ہیں ان کو بینائی عطا کروں، اور جو مظلوم ہیں ان کو آزاد کروں۔"

چونکہ حضرت مسیحؑ نے اپنی تعلیم اور اپنے پیغام کو بشارت سے تعبیر کیا ہے، اس لئے وہ کتاب بھی

جن میں ان کی سیرۃ اور ان کی تعلیم مدوّن اور محفوظ ہوئی، انجیل یعنی بشارت کہلائی۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور ان کے اہل وطن کی زبان آرامی تھی پھر ان کے پیغام کے لئے ایک یونانی لفظ کیوں مروّج ہوا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کے زمانے میں فلسطین اور مشرق وسطیٰ کے اکثر ملکوں میں کئی صدیوں سے یونانی ایک علمی زبان کی حیثیت سے رائج چلی آرہی تھی، اگرچہ قدیم یونانی قوم کی حکومت زوال پذیر ہو چکی تھی لیکن ان کے علوم کا سکّہ جاری تھا اور ان کی زبان کا علمی تسلط بہت سے ملکوں پر ہنوز قائم تھا۔ لہٰذا حضرت مسیحؑ کے حواریوں اور مبلّغوں نے اپنے دین کی اشاعت کے لئے اسی عالمگیر علمی زبان سے کام لیا۔ چنانچہ اناجیل اربعہ جن میں حضرت مسیحؑ کے حالاتِ زندگی اور عقائد مندرج تھے، یونانی ہی میں لکھی گئیں، اور چونکہ حضرت مسیحؑ نے اپنے پیغام کو بار بار بشارت کہا تھا اس لئے وہ انجیل کے نام سے موسوم ہوئیں جس کے معنی خوشخبری کے ہیں۔

انگریزی زبان میں انجیل کے لئے گاسپل (GOSPEL) کا جو لفظ مستعمل ہے، اس کے معنے بھی بشارت ہیں۔ گاسپل گویا انجیل کا لفظی ترجمہ ہے۔

انگریزی لفظ EVANGEL بھی مذکورہ بالا یونانی کلمہ سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ اناجیل اربعہ کے مؤلفین FOUR EVANGELISTS کہلاتے ہیں۔

جبریل:- یہ نام عبرانی ہے جو "جبر" اور "ایل" سے مرکب ہے۔ جبر بمعنی جبروت یعنی قوّت و طاقت اور ایل بمعنی اللہ۔ لہٰذا جبریل کے معنے ہوئے قدرتِ خدا یا قدرت اللہ۔

جبریل کا لفظ تورات میں نہیں آیا، مگر صحیفۂ دانیال میں جبریل کا ذکر آیا ہے۔ دانیال نبی ایک رؤیا کا ذکر کرتا ہے۔ (دانیال ۸/۱۶) "کہ ایک غیبی آواز سنی جو جبریل کو مخاطب کر کے کہتی تھی کہ دانیال کو اس رؤیا کی تعبیر بتا دے۔"

متّی کی انجیل (باب اوّل) میں بھی جبریل کا ذکر آیا ہے۔ جبریل حضرت ذکریا کو یحییٰ کی پیدائش اور حضرت مریمؑ کو عیسیٰؑ کی ولادت کی بشارت دیتا ہے۔

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے، جبریل کا لفظ صرف دو تین مرتبہ آیا ہے۔ سورۂ بقرہ میں ہے: قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ

مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ۝ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ ۝

پھر سورۃ التحریم میں یوں آیا ہے: ان تتوبا اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا وَاِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلٰىهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيْرٌ ۝

جزیہ:- جزیہ وہ ٹیکس ہے جو اسلامی حکومت ذِمّیوں یعنی اپنی غیر مسلم رعایا پر ان کی حفاظت کے بدلے میں عائد کرتی تھی۔

جزیہ کا لفظ قرآن مجید (سورہ براءۃ) میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے: قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ۔

(ترجمہ) "اُن لوگوں سے جنگ کرو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر اور نہ اس چیز کو حرام سمجھتے ہیں جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ وہ دین حق کی پیروی کرتے ہیں ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے یہاں تک کہ وہ مطیع ہو کر جزیہ ادا کریں۔"

امام راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں جزیہ کو جزی سے مشتق بتایا ہے اور لکھا ہے کہ اسے جزیہ اس لئے کہتے تھے کہ وہ ذمّیوں پر ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں لگایا جاتا تھا۔ لسان العرب کا بیان بھی اسی کے قریب قریب ہے، غرضکہ جزیہ ان کے نزدیک ایک خالص عربی لفظ ہے۔

لیکن اس کے برخلاف ابوعبداللہ محمد بن احمد الخوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے "مفاتیح العلوم" (مطبوعہ لائڈن ۱۸۹۵ء) میں جزیہ کے متعلق لکھا ہے کہ ھو معرّب گزیت وَھُوَ الخراجُ بالفارسیۃِ یعنی جزیہ گزیت کا معرّب ہے اور فارسی زبان میں اس کے معنے خراج کے ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی نے اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اس کی تائید میں متعدد فارسی لغت

نویسوں کی تصریحات سے استناد کیا ہے۔ مفصل بحث کے لئے ملاحظہ ہو علامہ موصوف کا رسالہ "الجزیہ" جو "رسائل شبلی" کے علاوہ ان کے مقالات میں بھی دوبارہ چھپ چکا ہے۔

درہم :- درہم چاندی کا ایک چھوٹا سا سکہ تھا جو ظہورِ اسلام کے وقت ایرانی سلطنت میں رائج تھا اور عراق (مثلاً حیرہ وغیرہ) میں بھی چلتا تھا، جو اس زمانے میں کسریٰ کے زیر نگین تھا۔ درہم کا لفظ قدیم عربی شعراء کے کلام میں پایا جاتا ہے اور گمان غالب ہے کہ ایّام جاہلیت کے عرب اس سکّہ سے ایرانیوں ہی کے ذریعے سے واقف ہوئے تھے، کیونکہ ان کے اپنے ملک میں نہ کوئی دارالضرب تھا اور نہ کوئی اپنے مخصوص سکّے تھے، ہمسایہ ملکوں میں جو درہم و دینار جاری تھے، ان ہی سے کام چلاتے تھے۔

درہم کا لفظ بصیغۂ جمع (یعنی بصورت دراہم) قرآن مجید میں مستعمل ہوا ہے۔ چنانچہ سورۂ یوسف میں یوں آیا ہے: وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ٥ (ترجمہ) "اور انھوں نے اس کو (یعنی یوسفؑ کو) چند درہموں کے بدلے میں سستے داموں بیچ ڈالا اور انھوں نے اس کی کچھ قدر نہ جانی۔"

علماء لغت میں سے کسی نے درہم کو یونانی اور کسی نے پہلوی بتایا ہے۔ یہ دونوں بیان اپنی اپنی جگہ درست ہیں، کیونکہ یہ لفظ اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی دراخمہ (DRACHME) ہے مگر عربوں کے ہاں پہلوی کے واسطے سے براہ ایران آیا ہے۔ اسکندر اعظم کی فتوحات کے بعد یونان اور ایران میں اختلاط بڑھ گیا تھا، چنانچہ اسکندر کے ایک سپہ سالار سلوکس نے ایران میں ایک مستقل خاندان کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اندریں حالات گمان غالب یہی ہے کہ درہم پہلے یونانی حکومت کے اثر سے ایران میں رائج ہوا اور پھر وہاں سے عراق اور دیار عرب میں پہنچا۔

درہم کا رواج فتح ایران کے بعد اسلامی عہد میں کئی صدیوں تک قائم رہا، لیکن اب ایک مدت سے متروک ہو چکا ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے اصلی ملک یعنی یونان میں ایک قومی سکّہ کی حیثیت سے آج تک بدستور جاری ہے۔ یہ امر اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ اس کی اصل یونان سے ہے۔

یہ یونانی لفظ بعض مغربی زبانوں میں بھی داخل ہوچکا ہے، چنانچہ انگریزی میں DRAM کی صورت میں پایا جاتا ہے، فرانسیسی میں DRAME اور لاطینی میں DRACHMA ہے۔

دِینار :- دینار ایک طلائی سکہ تھا، جو ظہورِ اسلام کے وقت رُومی سلطنت میں رائج تھا۔ زمانہ قبل الاسلام کے عرب رُومی مقبوضات یعنی شام و فلسطین کے ساتھ تجارتی تعلقات رکھتے تھے اس لئے وہ دینار سے بخوبی واقف تھے، چنانچہ دینار کا ذکر قرآن (سورہ آلِ عمران) میں یوں آیا ہے: وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ لَّا يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۝ یعنی "اہل کتاب میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں کہ اگر تم ان کے پاس ایک قنطار امانت رکھ دو، تو وہ اسے واپس ادا کر دیں گے، اور کچھ ایسے بھی ہیں کہ اگر تم ان کے پاس ایک دینار بھی بطور امانت رکھو تو جب تک تم ان کے سر پر کھڑے نہ ہو، تمہیں کبھی واپس نہ دیں۔"

جیساکہ علامہ زَبیدی نے تاج العروس میں لکھا ہے، دینار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ علماءِ لغت اس بات سے بخوبی آگاہ تھے، کہ دینار ایک عجمی لفظ ہے اور بعض نے اس کے ساتھ یہ بھی ادّعاء کیا ہے کہ فارسی زبان سے لیا گیا ہے۔ ابو منصور جوالیقی نے کتاب المعرب میں لکھا ہے کہ قیراط اور دیباج کی طرح دینار کی اصل عجمی ہے، لیکن عرب لوگ قدیم زمانے سے ان الفاظ کو بولتے آئے ہیں، اس لئے وہ عربی بن گئے ہیں۔ راغب اصفہانی "مفردات القرآن" میں لکھتے ہیں کہ دینار اصل میں دِنّار تھا، اور اس بارے میں ایک اور قول بھی نقل کیا ہے کہ دینار فارسی دین آر کا معرّب ہے یعنی وہ جسے شریعت لائی ہو، لیکن اس قول کا مہمل اور لایعنی ہونا عیاں ہے۔

اس مسئلہ کو سلجھانے کی احسن صورت یہ ہے کہ اس معاملہ پر تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی جائے اور یہ دریافت کیا جائے کہ یہ سکّہ سب سے پہلے کس قوم یا کس ملک میں جاری ہوا تھا۔ مغربی علماء کی تحقیق یہ ہے کہ دینار لاطینی DENARIUS سے ماخوذ ہے، اور یہ لفظ رومیوں کے ہاں ایک طلائی سکّہ کے لئے مستعمل تھا۔ مؤرخین نے لکھا ہے کہ دینار حضرت مسیحؑ سے دوسو سال پہلے رومہ میں مضروب ہوا تھا اور اس کے بعد رومیوں میں اس کا

استعمال مسلسل جاری رہا۔ جب رومی سلطنت مشرق کی طرف پھیلی تو ان کی حکومت کے ساتھ ساتھ دینار کا رواج بھی مشرقی ملکوں میں پھیلتا گیا، چنانچہ حضرت مسیح کے زمانے میں شام اور فلسطین میں جو رومیوں کے زیر نگین تھے، دینار کا عام رواج تھا اور یہ رواج بعد کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ ظہورِ اسلام سے پیشتر شام کے ساتھ عربوں کے تجارتی تعلقات قائم تھے، لہذا تجارت کے سلسلہ میں ان کا دینار کے ساتھ واقف ہونا ایک یقینی امر ہے، اور قرآن مجید میں دینار کا لفظ جس بے تکلفی سے استعمال ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ظہور اسلام کے وقت دینار عربوں کے ہاں ایک معروف چیز تھی۔

جب عربوں نے رُومیوں سے شام اور مصر کے ملک لے لئے، تو ان مفتوحہ ملکوں میں دینار کا رواج بدستور جاری رہا، البتہ ایک اہم تبدیلی یہ ہوئی کہ مسلمان خلفاء نے بالآخر اپنے ہاں دارالضرب قائم کر لئے اور خلیفہ عبدالملک اموی نے سکّوں پر عربی کلمات نقش کرائے۔ دینار کا استعمال جو پہلے رومی مقبوضات تک محدود تھا، اسلامی عہد میں تمام اسلامی سلطنت میں پھیل گیا، اور درہم و دینار کئی صدیوں تک اسلامی ملکوں میں ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

زنجبیل :- عربی ہے بمعنے ادرک۔ جب خشک ہو جائے تو اسے ہندی میں سونٹھ کہتے ہیں۔ ادرک ایک پودے کی خوشبودار گٹھیلی جڑ ہے، جو مسالہ کے طور پر کام آتی ہے، ادویہ میں ڈالی جاتی ہے اور اس سے مُربّا بھی تیار کرتے ہیں۔ اگر ادرک کی گرہ کو غور سے دیکھا جائے تو اس پر سینگ کی مثل چھوٹے چھوٹے اُبھار نظر آتے ہیں، غالباً اسی لئے ادرک کو سنسکرت میں شرنگ ویرا (SHRANGVERA) کہتے ہیں، یعنی ایسا "جسد جو سینگوں پر مشتمل" ہے۔

زنجبیل کا لفظ قرآن مجید میں ایک جگہ استعمال ہوا ہے۔ سورۃ الانسان میں جنت کی نعمتوں کے بیان میں اس کا یوں ذکر آیا ہے: وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ۝ (ترجمہ) اُن کو (یعنی اہل جنت کو) وہاں ایسا جام پلایا جائے گا جس میں زنجبیل کی آمیزش ہوگی۔"

اکثر لغت نویس اس بات پر متفق ہیں کہ زنجبیل کا لفظ فارسی زبان سے آیا ہے چنانچہ ثعالبی نے فقہ اللغہ میں اور جوالیقی نے کتاب المعرّب میں اسے ان فارسی الفاظ میں شمار کیا ہے، جن کو معرّب کر لیا گیا ہے۔ اور ان کے بعد امام سیوطی اور قاضی خفاجی نے بھی اسی قول کو

قبول کر لیا ہے۔

اگر اس قول کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر ہمیں اُس کے فارسی ماخذ کے لئے پہلوی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ پہلوی میں اسے سنگبیر کہا گیا ہے، اور اس لفظ کا زنجبیل کی صورت میں تبدیل ہو جانا بعید از قیاس نہیں ہے۔

زنجبیل کا استعمال نہایت قدیم ہے۔ یونانی اور رُومی لوگ اسے بحر احمر (یعنی بحر قلزم) کے راستے سے حاصل کرتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ زنجبیل جنوبی عرب کی پیداوار ہے، حالانکہ اس کا حقیقی وطن ہندوستان تھا اور عرب لوگ اسے سیاہ مرچ کے ساتھ ہندوستان کے مغربی ساحل سے حاصل کرتے تھے۔ چونکہ زنجبیل ہندوستان کی خاص پیداوار ہے، اس لئے عہد حاضر کے محققین کی یہ رائے قرار پائی کہ اس کے نام کی اصل ہند کی سرزمین میں تلاش کرنی چاہیئے، لہٰذا اُن کے نزدیک زنجبیل کے جو یونانی اور لاطینی نام ہیں یعنی ZIGGIBER اور ZINGIBER وہ دونوں بالآخر ہندوستان کی کلاسیکی زبان سنسکرت سے ماخوذ ہیں۔ زنجبیل کو سنسکرت میں SHRANG VERA اور پالی میں (جو بلحاظِ زمانہ سنسکرت سے متأخر ہے) سِنگ ویرا (SINGIVERA) کہتے ہیں۔ یہ پالی نام اس کے پہلوی نام سِنگ بر (SINGABER) سے قریبی مشابہت رکھتا ہے اس لئے یہ بات عین قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ زنجبیل کا پہلوی نام پالی سے ماخوذ ہو۔

زنجبیل کو لاطینی میں ZINGIBER اور فرانسیسی میں GINGEMBRE کہتے ہیں، انگریزی نام GINGER انہی سے ماخوذ ہے [1]

صِراط :- صراط کا لفظ قرآن مجید میں تقریباً ۴۵ مرتبہ آیا ہے۔ صراط کے لغوی معنے

---

[1] پروفیسر ALLAN ROSS آجکل برمنگھم یونیورسٹی میں شعبہ لسانیات کے صدر ہیں۔ انھوں نے GINGER کی لسانی اور تاریخی تحقیق میں ایسا کمال دکھایا ہے، اور اس بارے میں ایسے استیعاب اور استقصاء سے کام لیا ہے کہ ان کے احباب نے ان کو ازراہِ ظرافت GINGER ROSS کا نام دے رکھا ہے۔

راستہ کے ہیں لیکن قرآن پاک میں یہ لفظ ایک مذہبی رنگ میں استعمال ہوا ہے، یعنی مستقیم کے ساتھ مل کر "صِراطِ مُستقیم" کی صورت میں صحیح مذہبی روش کے لئے آیا ہے۔

امام سیوطی نے اتقان میں النقاش اور ابن الجوزی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ صراط رومی زبان میں راستہ کو کہتے ہیں۔ اور ابو حاتم احمد بن حمدان الرازی (متوفی ۳۲۲ھ) نے بھی اپنی کتاب الزینۃ میں اس کو رُومی الفاظ میں شمار کیا ہے[1] عہد حاضر کے مغربی محققین کی بھی یہی رائے ہے کہ یہ لفظ لاطینی STRATA ہے، جو پہلے شام میں مروج ہوا اور پھر سریانی کے واسطہ سے عربی میں داخل ہوا۔

صراط کا لفظ جاہلی شعراء کے کلام میں بھی پایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ قدیم زمانے ہی سے عربوں کے استعمال میں آچکا تھا۔

فرعون :- فرعون مصر قدیم کے حکمرانوں کا لقب ہے، جو بنی اسرائیل کے سلسلہ میں تورات اور قرآن دونوں کتابوں میں بکثرت آیا ہے اور قرآن پاک میں چوہتّر مرتبہ مذکور ہوا ہے۔

امام طبری اور قاضی بیضاوی سورۂ بقرہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ جس طرح ایرانیوں اور رومیوں کے حکمرانوں کا لقب کسریٰ اور قیصر تھا، اسی عمالِقہ کمزبا نروا "فرعون" کے لقب سے پکارے جاتے تھے، سیبویہ اور جوالیقی بھی فرعون کو ایک عجمی کلمہ تسلیم کرتے ہیں[2]

مغربی فضلاء کی تحقیق یہ ہے کہ قدیم مصری اپنے حکمرانوں کو "پرعو" (PER - 'O) کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ پرعو کے لفظی معنے "دودمانِ عالی" ہے، لیکن رواج عام سے اور امتداد زمانہ سے "پرعو" نے ایک اصطلاحی صورت اختیار کر لی اور شاہانِ مصر کا ایک مخصوص لقب بن گیا۔ فرعون کا لفظ اسی مصری کلمہ "پرعو" کی عبرانی صورت ہے، جو عبرانی

---

[1] کتاب الزینۃ بتصحیح ڈاکٹر حسین ہمدانی مرحوم مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء جزءِ اوّل (طبع ثانی) صفحہ ۱۳۶۔

[2] المعرّب من الکلام الاعجمی لابی منصور موہوب بن احمد الجوالیقی البغدادی مطبوعہ لائپزگ ۱۸۶۷ء بتصحیح وتحشیۂ ایڈورڈ زخاو۔

کے توسط سے عربی میں رواج پذیر ہوا۔ تاریخی قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ کی قیادت میں مصر سے نکلے تو یہ لفظ اپنے ساتھ لائے، جو بعد ازاں فرعون کی صورت میں تورات میں استعمال ہوا، اور اس کے بعد عربی میں منتقل ہوا۔

عربوں نے اپنے قواعد لسانی کے مطابق فرعون کی جمع فراعنہ بنالی ہے اور اس سے کچھ مشتقات بھی بنائے ہیں مثلاً تَفَرْعَنَ بمعنی رعونت اور تمرّد۔

انگریزی زبان میں فرعون کو PHAROAH لکھتے ہیں۔

فردوس:- عربی کلمہ ہے بمعنے جنّت یا بہشت بریں۔

فردوس کا لفظ قرآن مجید میں مومنوں کی نعمتوں کے ضمن میں دو مرتبہ آیا ہے۔ سورۃ الکہف میں اس کا ذکر یوں آیا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝ یعنی "بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک کام کئے، ان کی مہمانی کے لئے فردوس کے باغات ہیں۔" پھر سورہ المومنون میں ہے کہ اَلَّذِیْنَ یَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ یعنی "جو لوگ فردوس کے وارث ہوں گے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔"

علماء لغت مثلاً جوہری مؤلف صحاح، مجدالدین فیروز آبادی مصنف قاموس اور ابن منظور صاحب لسان العرب تمام اس بات پر متفق ہیں کہ فردوس کے لغوی معنی بُستان یعنی باغ ہیں، لیکن اس کے اصل مآخذ کے متعلق ان میں بہت کچھ اختلافِ رائے پایا جاتا ہے فیروز آبادی اور الخفاجی نے لکھا ہے کہ فردوس ایک عربی لفظ ہے[1] لیکن اس کے برعکس اکثر علماء لغت کی یہ رائے ہے کہ یہ کلمہ عجمی ہے، لیکن اس سوال کے جواب میں کہ یہ لفظ کس زبان سے آیا ہے بہت سے اقوال ہیں۔ عِکرمہ نے اسے حبشی بتایا ہے، لیکن متعدد علماء مثل الثعالبی (فقہ اللغہ) اور الجوالیقی (المعرّب) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ لفظ

---

[1] شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل تالیف شہاب الدین احمد الخفاجی المصری، صفحہ ۱۶۸ (مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۲ھ)

یونانی ہے اور امام سیوطی نے اتقان اور مزہر میں اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

عہد حاضر کے اکثر محققین کی رائے ہے کہ اگرچہ فردوس کا لفظ یونانی زبان میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کی اصل قدیم ایران سے ہے۔ زرتشتیوں کی قدیم ترین مذہبی کتاب اوستا میں یہ لفظ "پیریدیزہ" کی صورت میں پایا گیا ہے۔ مشہور یونانی مورخ زینوفون (XENOPHON) نے جس کا زمانہ چوتھی صدی قبل مسیح ہے، اس لفظ کو PARADEISOS کی صورت میں شاہانِ ایران کے باغات کے لئے استعمال کیا تھا، چنانچہ اس کے ذریعے سے یہ لفظ یونانی زبان میں رائج ہوا، اور پھر تورات کے اس یونانی ترجمہ (SEPTUAGINT) میں بھی مستعمل ہوا، جو تیسری صدی قبل مسیح میں اسکندریہ میں مصر کے یونانی فرمانروا بطلیموس (PTOLEMY) کے ایماء سے تیار ہوا تھا۔ بعدازاں یہی لفظ یونانی کے توسط سے مشرق و مغرب کی بہت سی زبانوں میں رائج ہو گیا، اور قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ متعدد دیگر یونانی الفاظ کی طرح یہ لفظ بھی سریانی زبان کے راستہ سے عربی میں داخل ہوا۔

فردوس کو انگریزی میں PARADISE اور جرمن میں PARADIES لکھتے ہیں۔ یہ دونوں لفظ یونانی PARADEISOS سے ماخوذ ہیں۔

کافور:- کافور ایک سفید رنگ کا شفاف اور خوشبودار مادہ ہے، جو ایک خاص درخت کی لکڑی سے حاصل ہوتا ہے۔ کافور کا درخت مشرقِ بعید کی خاص پیداوار ہے جو چین اور جاپان کے علاوہ فارموسا اور بورنیو کے جزیروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ کافور کرم کش ہے اور اس کے علاوہ مُسکِن ہے۔ ان خواص کی وجہ سے ادویہ اور عطریات میں استعمال ہوتا ہے۔ اور دنیا کی منڈیوں میں ہمیشہ سے اس کی مانگ رہی ہے، اور قرونِ وسطیٰ میں عرب لوگ جن اشیاء کی تجارت کرتے تھے ان میں کافور بھی شامل تھا۔

کافور کا ذکر قرآن مجید (سورۃ الانسان) میں جنت کی نعمتوں کے ضمن میں یوں آیا ہے: اِنَّ الْاَبْرَارَ يَشْرَبُوْنَ مِنْ كَاْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوْرًا۔ یعنی نیک لوگ بے شک ایسے جام میں سے پئیں گے جن میں کافور کی آمیزش ہوگی۔

اگرچہ "لسان العرب" کے مؤلف ابن منظور نے کافور کو خالص عربی لفظ بتایا ہے، لیکن

ثعالبی (فقہ اللغہ)، جوالیقی (معرّب)، سیوطی (اتقان) اور خفاجی (شفاء الغلیل) سب نے
لکھا ہے کہ کافور فارسی زبان سے ماخوذ ہے۔ پہلوی میں اس لفظ کی صورت "کاپور" تھی۔ اس
لئے یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ کافور اسی پہلوی لفظ "کاپور" کا معرّب ہو۔
مشرق کی دیگر زبانوں میں کافور کے لئے جو الفاظ آتے ہیں، اس بحث کے دوران
میں ان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے، مثلاً کافور کو سنسکرت میں کرپور، ہندی میں کپور
اور ملایا اور جاوا کی زبانوں میں "کاپور" کہتے ہیں۔ ان ملکوں کے ساتھ عربوں کے تعلقات
بحری راستہ سے قدیم الایام سے قائم ہو چکے تھے، اور عرب مصنفین کا بیان ہے کہ عرب
تاجر کافور جاوا اور سماٹرا سے حاصل کرتے تھے، اس لئے اس امر کا بھی قوی امکان ہے
کہ عربوں نے کافور کے ساتھ اس کا نام بھی ان ملکوں کی زبان سے براہ راست لیا ہو۔
اور کاپور میں پ کا جو حرف آیا ہے، اسے ف میں تبدیل کر کے کافور بنا لیا ہو۔

☆

ہدیۂ تبریک

ماہ صیام الوداع! غرہ شوال خوش آمدید!! عید کی خوشیاں مبارک!!! رسالہ
قارئین کے ہاتھ میں پہنچے گا اُس وقت تک ماہِ صیام کب کا رخصت ہو چکا ہو گا۔ شوال کا
چاند ہلال سے بدر میں تبدیل ہو رہا ہوگا اور عید کی خوشیاں پرانی ہو گئی ہوں گی۔ تو کیا
ہوا۔ جہاں ادا ممکن نہ ہو قضا واجب ہوتی ہے۔

سرمایہ و محنت

شوکت سبزواری

تیرہ سو سال پہلے، جب اسلام کی آواز جزیرہ نمائے عرب سے بلند ہوئی، سرمایہ و محنت میں کوئی کش مکش نہ تھی اور نہ وہ خروش ہی تھا جس کا ذکر اقبالؒ نے کیا ہے۔ ؎

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش

لیکن شارع کی نظر سے مادی دنیا کا یہ خوابیدہ فتنہ اوجھل نہ تھا، جس نے صدیوں بعد مغرب سے سر اُٹھایا۔ وہ جانتا تھا کہ سرمایہ و محنت کی شور انگیز و فتنہ خیز آویزش، تہِ آب طوفانی لہروں کی طرح، خاموشی کے ساتھ پرورش پا رہی ہے۔ اس لئے اس کا امکان تو نہ تھا کہ جو چیز قوت سے فعل میں نہیں آئی، اور ہنوز پردۂ خفا میں ہے، اس کی شکنوں کو کھولا جاتا، اور فتنہ خوابیدہ کا بیداری سے پہلے ہی انسداد کر دیا جاتا۔ ایمائی انداز میں اس کی طرف صرف معنی خیز اشارے کئے جا سکتے تھے اور بس۔ سو جہاں تک میں غور کرتا ہوں قرآن کریم میں سرمایہ و محنت سے متعلق ہمیں بہت سے معنی خیز لیکن مخفی اشارے ملتے ہیں۔ اگر ہم تعمق سے کام لیں اور ان مخفی اشاروں کو اُجاگر کرنے کی کوشش کریں تو اس دشوار مسئلے کا ایک سادہ اور آسان سا اسلامی حل نکل سکتا ہے۔

لیکن ان اشاروں کو اُجاگر کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ سرمایہ سے کیا مراد ہے؟ جدید معاشیات میں سرمایہ کسے کہتے ہیں۔ سرمایہ معاشیات کی اصطلاح ہے اس لئے سب سے پہلے اس کے اس اصطلاحی مفہوم کی تعیین کرنی ہوگی۔ اس کے بعد ہی قرآنی اشاروں پر نظر کر کے، انہیں اُجاگر کیا جا سکتا ہے۔

—— ۲ ——

سرمایہ ویسے تو بہت پُرانا لفظ ہے۔ فارسی (اُردو) میں عرصے سے استعمال ہو رہا ہے۔ لیکن

اصطلاح کے اعتبار سے یہ کچھ زیادہ پُرانا نہیں۔ تھوڑا عرصہ ہُوا کہ ہم نے انگریزی لفظ CAPITAL کی جگہ اور اس کے معنوں میں اسے استعمال کرنا شروع کیا ہے۔ اس کی تشریح کے لئے ہمیں لفظ "کیپٹل" کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور دیکھنا ہوگا کہ معاشیات میں اس کے کیا معنی ہیں اور کب یہ لفظ اپنے ان معنوں میں استعمال ہُوا۔ "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" نے اس لفظ کے اصطلاحی معنوں پر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ پیدا کردہ دولت جو مزید پیداوار کے لئے استعمال میں آئے CAPITAL ہے۔ "PRODUCED WEALTH USED FOR FURTHER PRODUCTION" (جلد ۴۔ ص ۷۹۹)۔ اس سے معلوم ہُوا کہ سرمایہ کے دو بنیادی عناصر ہیں جن کی بنا پر سرمایہ کو سرمایہ کہا گیا۔ ۱۔ پیدا کردہ دولت۔ ۲۔ مزید پیدا کرنے کا وسیلہ۔

جامع تاریخی لغت "آکسفورڈ ڈکشنری" کی تشریح سے پتا چلا کہ پیدا کردہ کے معنی ہیں ذخیرہ کردہ، جسے مزید دولت پیدا کرنے کے لئے جمع کیا جائے۔

"ACCUMULATED WEALTH EMPLOYED REPRODUCTIVELY"

یہ لفظ ان معنوں میں سب سے پہلے سترہویں صدی عیسوی میں (۱۶۳۰ء کے لگ بھگ) استعمال ہُوا۔ یعنی اس زمانے میں جب یورپ میں صنعت کاری کی داغ بیل پڑنی شروع ہوئی اور دولت نے دولت کو جنم دینے کا ڈول ڈالا۔ اس کے تقریباً ایک صدی بعد انگلستان میں صنعتی انقلاب آیا جس نے پیداواری دنیا کی کایا پلٹ کر رکھ دی، اور سرمایہ کو بیش از بیش اہمیت دے کر انسانی معاشرے کا رُخ سرمایہ دارانہ معیشت کی طرف موڑا۔

پیداوار یا کاروبار کی چار وحدتیں (UNITS) ہیں جن کا ذکر ماہرین معاشیات نے کیا ہے۔ (۱) زمین، (۲) محنت، (۳) سرمایہ، (۴) تنظیم۔ ان میں سرمایہ کمزور تر پیداواری وحدت ہے۔ ماہرین اس کے مقابلے میں محنت کو اہم، لابدی یعنی ناگزیر بتاتے ہیں۔ صحیح تناظر میں رکھنے اور اسلامی نقطۂ نگاہ سے ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے کیا یہ ضروری نہ ہوگا کہ ننگے ہاتھوں محنت کے جدید تر اصطلاحی مفہوم سے بھی آگاہی حاصل کر لی جائے۔ اس کے قدیم تر مفہوم سے تو بہر حال ہم آگاہ ہی ہیں۔

سرمایہ کی طرح محنت بھی ترجمہ ہی ہے ایک انگریزی لفظ LABOUR کا، اس لئے اس کے

مفہوم کے تعیین کے لئے بھی اس انگریزی لفظ کے اصطلاحی مفہوم کا کھوج لگانا پڑے گا۔ "لیبر" کے اصلی معنی تو ہیں انسانی توانائی (HUMAN ENERGY) جو شعوری طور سے کسی مقصد مثلاً تحصیل معاش کے لئے صرف ہو، لیکن اس سے بطور مجاز وہ افراد مراد لئے جاتے ہیں جو اپنی ذہنی صلاحیتیں بخصوصیت کے ساتھ جسمانی قوتیں، پیداواری عمل برقرار رکھنے کے لئے وقف کر چکے ہیں۔ اس دوسرے مفہوم کے لئے ہم اُردو میں عام طور سے محنت کش کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

۳

آیئے اب اس تمہید کے پسِ منظر میں قرآنی اشاروں کو روشن کرنے کی کوشش کریں۔ سب سے پہلے سرمایہ کو لیجئے۔ قرآن حکیم نے سرمایہ کے قدیم مفہوم میں "مال" کا لفظ استعمال کیا ہے جو م ی ل" یعنی جھکاؤ سے ماخوذ ہے۔ امام راغب اصفہانی تو " مائل الی الفناء" کے معنی لے کر " مال" کے معنی فانی وزائل بتاتے ہیں۔

"والمالُ سمّی بذلک لکونہ مائلاً ابداً وزائلا"

میں سمجھتا ہوں مال کو اس لئے مال کہا گیا کہ انسان سدِ حاجت یعنی ابتدائی بشری حاجت براری کے لئے مال کی طرف جھکتا اور اس کے حصول کے لئے اپنی توانائیاں صرف کرتا رہا ہے۔ قرآن کریم نے مال کی اس خصوصیت کی طرف ذیل کی آیت میں اشارہ کیا ہے۔ ارشاد ہُوا ہے:-

جَمَعَ مالاً وَعَدَّدَہٗ۔ انسان نے دولت کو سمیٹا اور گن گن کر رکھا۔

کسی چیز کی مقدار پر نظر رکھنا اور اُسے شمار کرتے رہنا علامت ہے اس بات کی کہ اس کی روز افزونی پیش نہاد خاطر ہے۔

مال ومنال سرمایہ حیات ہے جیسا کہ ارشاد ہُوا ہے:-

انما الحیٰوۃ الدنیا لعب ولہو وزینۃ و تفاخر بینکم وتکاثر فی الاموال والاولاد۔	بے شبہ دنیاوی زندگی عبارت ہے لہو ولعب، زینت، باہمی تفاخر اور مال واولاد کے تکاثر سے۔

اور زیب وزینت حیات بھی ہے:-

المال والبنون زینۃ الحیٰوۃ الدنیا۔	مال واولاد کو زینتِ حیاتِ دنیاوی سمجھیئے۔

لیکن قرآن اسے پسند نہیں کرتا کہ مال کو جمع کیا جائے اور مال کے ذریعے سے مال کی تحصیل کی جائے۔ سرمایہ کے ان دو عناصر کا تمہید میں ذکر کیا گیا تھا۔ اسلام نے کھلم کھلا ان دونوں کی نفی کی ہے۔ دولت اسلام میں ذخیرہ کرنے کے لئے نہیں سدِ حاجت کے لئے ہے، کمائی کے لئے نہیں حصولِ آخرت کے لئے ہے۔ زندہ رہنے کے لئے دولت حاصل کی جاتی ہے۔ دولت حاصل کرنے کے لئے زندگی بسر نہیں کی جاتی۔

قرآن کریم نے ایک طرف تو زائد از ضرورت دولت کے خرچ کرنے کا (جسے آسانی سے خرچ کیا جا سکے) امر فرمایا ہے۔

یسئلونک ماذا ینفقون، قل العفو۔	یہ آپ سے پوچھتے ہیں وہ کیا خرچ کریں۔ آپ کہہ دیجئے جو تمہاری ضرورت سے زائد ہو (اور جسے تم آسانی سے خرچ کر سکو)۔

دوسری طرف اکتناز یعنی ذخیرہ کرنے پر وعید فرمائی ہے۔

والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللّٰہ فبشرھم بعذاب الیم۔	جو لوگ سونے چاندی کو ذخیرہ کرتے ہیں اور راہِ خدا میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے۔

دولت جمع ہو کر ہی مزید دولت پیدا کرنے کا سبب بن سکتی تھی، شاید اسی لئے اسلام نے گوارا نہ کیا کہ دولت جمع کی جائے، اور ایک مقام پر تو صراحت کے ساتھ یہ بھی فرما دیا گیا کہ دولت کو کسی ایک جگہ جم کر یا ٹھہر کر نہیں رہنا چاہیئے۔

کئے لا یکون دولۃً بین الاغنیاءِ منکم۔	تاکہ مال امیروں ہی میں گردش کرتا نہ رہے۔

دولت کی پیداواری حیثیت بھی اسلام میں بڑی حد تک مشتبہ ہے۔ آیت "ربا" اس سلسلے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ کفار کہا کرتے تھے کہ بیوپار اور ربا میں کوئی فرق نہیں۔

انما البیع مثل الربٰوا۔	بیوپار بھی تو ربا ہی کی طرح ہے۔

بیوپار منفعت بخش ہے، اور سودی کاروبار بھی۔ قرآن کریم نے بیوپار اور سودی کاروبار میں فرق

کرتے ہوئے فرمایا :-

احلّ اللّٰہ البیع وحرّم الربوا۔ اللہ نے بیوپار کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔

بیوپار اور سودی کاروبار میں فرق ہے۔ بیوپار کی منفعت مبنی ہے کسب و محنت پر اس لئے حلال اور طیب ہے۔ سودی کاروبار کا تعلق سرمایہ اور اس کی پیداوار سے ہے اس لئے ناروا اور حرام ہے۔ محنت سے تیار کی ہوئی چیز کا تبادلہ بیوپار ہے۔ روپیہ سے روپیہ کا تبادلہ سودی کاروبار۔ چیز کا روپیہ سے تبادلہ ہو سکتا ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں، لیکن روپیہ سے روپیہ کے تبادلے کی اجازت نہیں۔ اس سے مال کی محبت دل میں گھر کرتی ہے۔

۴

آیئے اب محنت کو لیں۔ قرآن کریم نے محنت کے لئے "کسب" کا لفظ استعمال کیا ہے جس کے معنی ہیں طلب و جستجو۔ لیکن عرف عام میں، جیسا کہ لسان العرب اور مجمع البحار میں ہے، روزی اور روزگار کی طلب کا نام کسب ہے۔

"والکسبُ الطلب والسعی فی طلب الرزق والمعیشۃ"

اپنی روزی کی طلب ہو یا دوسرے کی روزی کی۔ امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ "کسب" اور "اکتساب" میں فرق ہے۔ "اکتساب" اپنے لئے ہوتا ہے اور "کسب" اپنے لئے بھی ہوتا ہے اور دوسروں کے لئے بھی۔ شاید اسی لئے کسب کی پیداواری حیثیت واضح کرنے کے لئے قرآن کریم نے خاص طور سے اکتساب کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے :-

للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن۔ مردوں کو اس میں سے ملے گا جو انہوں نے کمایا اور عورتوں کو اس میں سے جس کا انہوں نے کسب کیا۔

مطلب یہ کہ انسان بجا طور سے صرف اس چیز کا استحقاق رکھتا ہے جسے اس نے اپنے دست و بازو سے کمایا ہو۔

اس آیت کے عام معنی مراد لیں تو اس سے بیک وقت دو نتیجے برآمد ہوں گے :-

اوّل یہ کہ پیداواری وحدت دراصل کسب یعنی عمل ہے۔

دوم یہ کہ انسان صرف اس چیز کا مستحق ہے جس کو اس نے کمایا اور اپنے عمل سے حاصل کیا ہو۔

پیداوار کا اصل ذریعہ سرمایہ نہیں جو اپنی جگہ خود ایک پیداوار ہے، کسب اور عمل پیداوار کا ذریعہ ہے۔ اس کی روشنی میں حضورؐ کے اس فرمان پر نظر کی جائے:-

اِنّ اطیب مَا یا کل الرجلُ من کسبہٖ و اِنّ ولدَہٗ من کسبہ۔ (مجمع البحار ج ۳، ص۱۱۲)	سب سے زیادہ پاک اور حلال روزی انسان کی اپنی کمائی ہے اور اس کا بیٹا بھی تو اس کی کمائی ہی ہے۔

تو حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے۔ حضورؐ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ عام پیداوار میں حصہ لے اور اس بارے میں اپنا کردار ادا کرے۔ ضعیف و ناتوان البتہ اپنی اولاد کی محنت پر تکیہ کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی اولاد کی محنت خود اس کی اپنی محنت ہے۔

اس کی وضاحت بھی حضورؐ ہی کے ایک فرمان سے ہوتی ہے۔ آپؐ سے دریافت کیا گیا:-

ای الکسب اطیبُ یارسول اللہ۔	حضورؐ! پاک ترین روزی کون سی ہے۔

آپؐ نے ارشاد فرمایا:-

عمل الرجلِ بیدہٖ۔	انسان کی اپنی گاڑھے پسینے کی کمائی۔

ایک طرف تو مال و دولت کو ہیچ قرار دیا گیا اور اس کی جمع آوری کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا گیا۔

و رحمۃ ربک خیر مما یجمعون۔	خدا کی رحمت مال و دولت کی جمع آوری سے بہت بہتر ہے۔

دوسری طرف انسان کو محنت اور کسب کی ترغیب دلائی گئی اور اس پر اس کی ستائش کی گئی۔ یہ اس امر کی علامت ہے کہ پیداواری وحدت اسلام میں محنت ہے یا کم سے کم برتر اور بہتر وحدت محنت ہے۔ محنت اہم ہی نہیں ناگزیر بھی ہے۔

رمضان و رویت ہلال کی اہمیت

محمد صغیر حسن معصومی

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :-

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدی للناس وبینات من الھدی والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ومن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علی ما ھداکم ولعلکم تشکرون (البقرۃ : ۱۸۵)

"ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا۔ وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور اس میں کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور حق و باطل میں امتیاز کے۔ سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے)۔ اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا اور یہ (چاہتا ہے) کہ تم شمار کی تکمیل کرو اور یہ کہ تم اللہ کی بڑائی کرو، اس پر کہ تمہیں راہ بتادی عجب نہیں کہ تم شکر گزار بن جاؤ۔"

ساتھ ہی اللہ کا ارشاد ہے : ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم (بنی اسرائیل : ۹)

بے شک یہ قرآن اس راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے سیدھا اور قائم رہنے والا ہے۔

غرض یہ مہینہ وہ مہینہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم نازل کیا۔ اس مہینے میں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کی بارش کرتا ہے۔ ہم پر یہ لازم ہے کہ قرآن حکیم اور اس ماہِ عظیم کے ساتھ، صبر و سکون، تحمل و انبساط کے ساتھ، اس کی عظمت و تقدس کا لحاظ رکھتے ہوئے پوری طرح والہانہ طور پر پیش آئیں۔ اور کسی طرح حد اعتدال سے آگے نہ بڑھیں اور نہ کسی قسم کی کوتاہی کے مرتکب بنیں۔ پس اللہ جل شانہ، کو حاضر ناظر جان کر اس کے حکم پر عمل پیرا ہونے کی

سعی پیہم کریں : واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا واذکروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمتہ اخوانا وکنتم علی شفا حفرۃ من النار فانقذکم منہا کذلک یبین اللہ لکم آیتہ لعلکم تہتدون (آل عمران ۱۰۳)۔" اور اللہ کی رسی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نا اتفاقی نہ کرو اور اللہ کا یہ انعام اپنے اوپر یاد رکھو کہ جب تم (باہم) دشمن تھے تو اس نے تمہارے قلوب میں الفت ڈال دی سو تم اس کے انعام سے آپس میں بھائی بھائی بن گئے اور تم آگ کے گڑھے کے کنارے پر تھے سو اس نے تمہیں اس سے بچا لیا اسی طرح اللہ اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم راہ یاب ہو۔"

رمضان المبارک کا مہینہ قمری سال کے دو مہینوں شعبان و شوال کے درمیان کا مہینہ ہے۔ ایمان کی برکت سے فطری طور پر فرزندانِ اسلام اس ماہ کی آمد پر بڑی فرحت و خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ اور ہر کہ و مہ، امیر و غریب سب کے سب بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ اس ماہ کی سب سے بڑی برکت تو یہ ہے کہ اس ماہ میں اللہ تعالیٰ نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن پاک نازل فرمایا۔ دوسری عظمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لوگ اس مہینے کے ایام میں صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک روزے رکھیں اور نماز عشاء کے بعد صلوٰۃ التراویح اور تسبیح کے ورد میں مشغول رہیں۔

یہ بات تو واضح ہے کہ رمضان کے شروع ہوتے ہی قراءتِ قرآن اور نوافل کی ابتداء کی جاتی ہے اور روزے کا حکم بھی اس پاک مہینے کا آغاز ہونے پر جاری ہوتا ہے۔ اس متبرک ماہ کی ابتداء حسبِ معمول نئے چاند کی رویت سے ہوتی ہے۔ اس طرح ۲۹ر اور ۳۰ر شعبان المعظم کو حکمِ خداوندی سے چاند دیکھنے کی اہمیت دوسرے مہینوں کے مقابل میں بہت زیادہ ہے۔ جس طرح نماز کے اوقات متعین ہیں اسی طرح فرض روزے کا وقت اور مہینہ متعین ہے۔ جہاں تک ماہ کا تعلق ہے "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے ظاہر ہے۔ وقت کا تعین آیت پاک : وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل (البقرۃ - ۱۸۷) میں موجود ہے (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے ممیز ہو جائے۔ پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو)۔ اس وضاحت کے بعد ظاہر ہے کہ اوقات کے تعیین میں فرزندانِ اسلام کو کوئی حق نہیں پہنچتا ہے کہ کسی قسم کی تبدیلی کریں اور وحدت کے بہانے یا دوسرے اغراض و مقاصد کی خاطر

قرآنی حکم کو کسی من مانی تاویل کا پابند بنائیں۔

جس طرح قرآن پاک نے پنج وقتہ نمازوں کے اوقات کا اجمالی ذکر کیا ہے اور ان کی تعیین کی ہے اسی طرح فرض روزوں کے اوقات و ایام کی بھی تعیین کی ہے۔ پس شکریے کے لئے اور اظہار خوشی کے لئے ملک کے کیلنڈر بنانے والوں کے بیان پر اعتماد کر کے ایک ہی دن اور ایک ہی وقت میں سارے عالم میں روزے کی ابتداء ہم نہیں کر سکتے۔ اور نہ عید و بقرعید کی تقریبات کی خاطر حکم خداوندی سے روگردانی کر کے کسی انسانی حکم کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔ آیات قرآنی کے بعد احادیث کا درجہ ہے اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارک سے بھی یہ واضح ہے کہ سارے عالم میں ایک ہی دن اور ایک ہی وقت میں لوگ نہ نمازیں ادا کر سکتے ہیں نہ روزے رکھ سکتے ہیں، اور نہ ماہ و یوم کا متعین کرنا قابل قبول ہو سکتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اسلام کے اصولی اور بنیادی فرائض و واجبات پوری طرح پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے ہیں اور اسلامی اعیاد و تقریبات کسی بیرونی اور خارجی اثرات کے ماتحت مقرر نہیں کی گئیں۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ اسلامی تعلیمات درحقیقت خلفاء راشدین کے بعد ارتقائی منازل طے کرنے کی بجائے تنزل پذیر ہونے لگیں۔ جوں جوں فرزندان اسلام مرکز اسلام سے دور ہوتے گئے ان کی تعداد چند در چند ہوتی گئی اسلامی اوامر و نواہی کی بجا آوری میں کمزور سے کمزور تر ہوتے گئے، اور حلال و حرام کی تفریق و امتیاز کا جذبہ سرد سے سرد تر ہوتا گیا اور آج ہم دور از کار تاویلات کے گرویدہ ہو کر خدائی احکام کی پیروی کرنے کی بجائے غیر اسلامی قوانین و اسالیب زندگی کے خوگر ہوتے جا رہے ہیں۔ اور ہم اپنے اسلاف کے طریقہ زندگی کو غیر مناسب اور فرسودہ سمجھ کر بیسویں صدی کی غیر اسلامی ثقافت کو اپنے لئے طرۂ امتیاز سمجھنے لگے ہیں۔ شب و روز ایسے اعمال و افعال میں غلطاں و پیچاں رہنے لگے ہیں کہ یہ احساس باقی نہیں رہا کہ کونسا امر مباح ہے اور کونسا ناپسندیدہ، مکروہ اور حرام ہے۔

قرآن حکیم نے سال و ماہ کا تعین چاند کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ قمری مہینوں کو شمسی مہینوں پر ترجیح دی ہے۔ ضرورت و مصلحت کی بنا پر مہینوں کی تعداد میں اضافہ کر دینا، کسی سال کے مہینے بارہ کے بجائے تیرہ ماننا، مہینوں کی گردشوں کو موسموں اور فصلوں کے

ہمدوش رکھنے کے لئے شمسی حساب اختیار کرنا، پورا سال ۳۶۵ دن اور چھ گھنٹے کا ماننا، اور اس کو نبھانے کے لئے کسی مہینہ کے ۲۸ اور کسی مہینہ کے ۳۱ دن ماننا، یہ باتیں نئی نہیں ہیں۔ بلکہ جب کلام الٰہی نے اعلان کیا: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ ع ۲۳) "اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے سختی اور تنگی نہیں چاہتا۔" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا "میں ایک ایسی ملت پیش کر رہا ہوں جو نہایت آسان ہے جس کی فطرت میں نرمی اور سہولت بھر دی گئی، جو منطقی اور فلسفی تحقیق کی باریکیوں سے پاک ہے، ایسی روشن ہے کہ اس کا رات دن یکساں ہے۔" اس وقت شمسی حساب کا طریقہ بھی رائج تھا۔ مگر کلام خداوندی نے عربوں میں رائج قمری طریقہ کی تائید کرتے ہوئے صراحت فرمادی: ان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض منھا اربعۃ حرم ذلک الدین القیم (توبہ ع - ۵) بے شک اللہ کے نزدیک مہینوں کی گنتی بارہ مہینے کی ہے، اللہ کی کتاب میں ایسا ہی لکھا گیا، جس دن آسمانوں کو اور زمین کو اس نے پیدا کیا (یعنی جب سے اجرام سماویہ بنے ہیں اللہ تعالیٰ کا ٹھہرایا ہوا حساب یہی ہے) ان بارہ مہینوں میں چار مہینے حرمت کے مہینے ہوئے (یعنی رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم الحرام، کہ امن کے مہینے سمجھے جاتے تھے۔ اور ان میں لڑائی ممنوع تھی) یہی ہے دین قیم (دین کی سیدھی راہ دین کا اصول محکم)

(۲) پھر ارشاد ہوا: انما النسئ زیادۃ فی الکفر (توبہ ع ۵) یعنی عرب کا یہ قاعدہ کہ اپنی اغراض اور مصلحتوں کی خاطر حرمت کے مہینوں کو آگے پیچھے کر لیا (مثلاً رجب کی حرمت کو موخر کرنے کے لئے طے کر لیا کہ جمادی الاولیٰ دو ہوں گے) اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کفر میں کچھ اور اضافہ ہے۔

(۳) یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس والحج (بقرہ ع ۲۴) آپ سے دریافت کرتے ہیں چاندوں کے متعلق، آپ بتا دیجئے' یہ انسانوں کے لئے وقت کا حساب ہے اور اس سے حج کے مہینہ کا تعین ہوتا ہے۔

وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (یونس ع ۱) چاند کی منزلوں کا اندازہ ٹھہرا دیا تاکہ تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کرو۔

ان آیات مطہرہ سے واضح ہے کہ فرائض شرعیہ کے اوقات اور مدتوں کے تعین کا مدار قمری مہینوں پر ہے۔ زکوٰۃ، حج اور رمضان وغیرہ کا حساب انھیں مہینوں سے ہوگا۔

(۴) ان آیات مبارکہ کے پیش نظر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

نحن امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحتسب الشہر ھکذا وھکذا (صحاح) (وکما قال صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی ہم ایک امی امت ہیں نہ ہمارا مدار لکھنے پڑھنے پر ہے نہ حساب کتاب پر۔ پھر آپؐ نے دونوں دست مبارک کی دسوں انگلیاں کھول کر تین دفعہ اشارہ کرتے ہوئے فرمایا مہینہ ایسا ہوتا ہے۔ پھر تیسری مرتبہ میں ایک انگلی بند کرتے ہوئے فرمایا۔ اور ایسا۔ یعنی ایک مرتبہ ۳۰ کا اشارہ فرمایا اور دوسری مرتبہ ایک انگلی بند کرکے ۲۹ کا اشارہ فرمایا کہ مہینہ ایسا اور ایسا ہوتا ہے، یعنی کبھی مہینہ ۳۰ دن کا اور کبھی ۲۹ دن کا ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے معرکۃ الآرا خطبہ میں جہاں شریعت غراء اور ملتِ اسلامیہ کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی، آپ نے بروایت ابی بکرہؓ اپنے خطبہ کا آغاز اس فقرہ سے فرمایا: ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السموات والارض اثنا عشر شہرا منہا اربعۃ حرم (حدیث)۔ زمانہ گردش کرکے اسی ہیئت پر آگیا ہے جو زمین اور آسمانوں کی پیدائش کے روز تھی، سال بارہ ماہ کا ہوتا ہے جن میں چار ذی حرمت ہیں (رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم الحرام)

ان آیات واحادیث سے یہ واضح ہے کہ اسلام نے قمری حساب کو شمسی حساب پر صرف اس لئے فوقیت دی ہے کہ قمری ماہ کا تعین اپنے مشاہدہ سے ہر شخص بآسانی کر سکتا ہے اسلام سے پیشتر جن اقوام نے شمسی حساب کو اپنایا ان کے عوام کو پنڈتوں، جوتشیوں اور نجومیوں کے ہاتھوں اپنا دین بیچ دینا پڑا۔

علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) اپنی مشہور تصنیف احکام القرآن میں حدیث مذکور کو (جس میں ارشاد ہوا ہے کہ مہینہ ۳۰ دن کا یا ۲۹ دن کا ہوتا ہے) پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"پوری امت متفق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے

تقاضے کے بموجب مہینے کے دنوں کی تعداد تیس ہوگی یا انتیس اور احکام شریعت کا تعلق انہی دو تعدادوں سے ہوگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی مہینہ انتیس دن اور چند گھنٹوں کا ہو۔ اس قسم کی "کسر" غیر اسلامی مہینوں میں ہوتی ہے۔ جیسے رومیوں کے مہینہ میں ہوا کرتی ہے کہ ایک مہینہ جس کو شباط کہتے ہیں سوا اٹھائیس دن (۲۸ دن ۶ گھنٹے) کا ہوتا ہے۔ البتہ "سن کبیسہ" میں یعنی چوتھے سال میں اس مہینے کے دن سوا اٹھائیس کے بجائے انتیس مانے جاتے ہیں۔ غیر اسلامی مہینوں میں کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ اکتیس دن اور تیس دن کے ہوتے ہیں۔ اسلامی مہینوں میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔" (ج ۱ ص ۲۰۷)

آیاتِ ربانی کے پیش نظر رمضان کے روزے کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت سادہ الفاظ میں صفائی کے ساتھ فرمایا: صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین یوما۔ "چاند دیکھ کر روزہ رکھو چاند دیکھ کر افطار کرو اگر مطلع صاف نہ ہو تو شعبان کی گنتی تیس دن کی پوری کرو۔" اس ارشادِ گرامی کے مطابق ہر عالم و جاہل بلا تأمل یکساں عمل کر سکتا ہے۔ اسلامی حکم پر عمل کرنا جس طرح ایک سائنس اور فلسفہ کے ماہر کے لئے آسان ہے اسی طرح گاؤں میں رہنے والے دہقان کے لئے بھی آسان ہے۔

اس ارشاد مبارک کا مطلب بالاتفاق یہ لیا گیا ہے کہ رمضان اور عید کا مدار شمسی حساب تقویم یا کیلنڈر اور نجومیوں کے قول پر نہیں بلکہ رویت ہلال کے فیصلے پر ہے۔ رمضان شریف کا آغاز اسی وقت ہوگا جب رویت ہلال کا فیصلہ ہو جائے۔ اسی طرح عید بھی جب ہی منائی جائے گی جب رویت ہلال کا فیصلہ ہو جائے۔ اگر فیصلہ نہ ہوا تو ذاتی مشاہدہ بھی ساقط الاعتبار ہے۔ اگر کسی شخص نے رمضان کا چاند دیکھا اور اسے دیکھنے کا یقین حاصل ہوا مگر اس کی شہادت نہیں مانی گئی تو خود اس کے حق میں بھی رمضان ثابت نہیں۔ انتیس رمضان کو وہ چاند دیکھ چکا تھا مگر اس کی شہادت تسلیم نہیں کی گئی تو اگلے روز وہ عید نہیں کر سکتا اور اگلا دن عام مسلمانوں کی طرح اس کے لئے بھی رمضان ہی کا دن ہوگا۔

عام طور پر رویت ہلال کے معاملہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے شہادت کا معاملہ قرار دیا ہے۔ البتہ رمضان کے چاند میں خبر کو کافی سمجھا ہے بشرطیکہ خبر

دینے والا قابل وثوق مسلمان ہو۔ حسب روایت ابوداؤد حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ سے ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا۔ رمضان کے علاوہ ہر چاند کی شہادت کے لئے شرائط ہیں جن کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ سب فقہاء امت کا اس پر اتفاق ہے اور سنن دارقطنی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال عید کے لئے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی نہیں قرار دی۔

شہادت اور خبر کے فرق کی وضاحت ضروری ہے۔ بعض کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت قابل قبول نہیں ہوتے۔ شریعت اسلام کے علاوہ تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں کا فرق قانونی حیثیت سے مسلم ہے۔ ٹیلیگراف، ٹیلیفون، ریڈیو، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر قابل اعتماد ہے تو بحیثیت خبر کے سارے جہان میں قبول کی جاتی ہیں، ان پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں۔ خبر کی حیثیت سے عدالتیں بھی ان کو تسلیم کرتی ہیں لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے دنیا کی کوئی عدالت ان کو قبول نہیں کرتی۔ اور ایسی نشر کی ہوئی خبروں پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ شہادت کیلئے ضروری ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے، تاکہ اس پر جرح کی جا سکے اس کے انداز بیاں اور چہرے کی کیفیات سے اس کو پرکھا جا سکے۔ اسلام میں بھی شہادت کا حکم یہی ہے۔

خبر اور شہادت کا فرق اس وجہ سے بھی ظاہر ہے کہ خبر کوئی حجت نہیں جو دوسرے کو ماننے اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہوگا وہ مانے گا، جس کو بھروسہ نہ ہو اسے ماننے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے خلاف شہادت حجت ملزمہ ہے۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔

بنا بریں جدید آلات کے ذریعہ اگر کوئی شخص شہادت دے تو وہ شہادت نہیں محض ایک خبر

ہے۔ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہے۔ ان میں اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں شہادت ضروری ہے ان میں یہ خبر کافی نہ ہوگی۔ آج موجودہ عدالتوں میں یہی حال ہے۔ کوئی جج کسی گواہ کا بیان ٹیلیفون یا ریڈیو وغیرہ پر شہادت کے لئے کافی نہیں سمجھتا، بلکہ گواہ کا حاضر ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ گواہ کے چہرہ بشرہ اور طرزِ گفتگو وغیرہ سے اس کے بیان کی صحت کا اندازہ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں، یا ہے مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں، اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔

کسی شہر میں ثبوت ہلال کے لئے شہادت کی صورتیں یہ ہیں:-

(۱) گواہ بچشم خود چاند دیکھنے کی گواہی دے۔ (۲) یا کسی کی شہادت پر شہادت دے یعنی جس شخص نے چاند دیکھا ہے وہ کسی معقول عذر کی وجہ سے قاضی کی مجلس میں حاضری سے معذور ہے تو وہ دو گواہ اس پر بنائے کہ میں نے چاند دیکھا ہے تم میری اس گواہی کے گواہ بن جاؤ اور قاضی کی مجلس میں میری شہادت پہنچا دو۔ یا (۳) گواہ اس بات کی شہادت دے کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے شہادت پیش ہوئی قاضی نے اس کا اعتبار کرکے شہر میں رمضان یا عید کا اعلان کر دیا۔

ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا باقاعدہ شہادت شرط نہیں۔ وہ صورت یہ ہے کہ کوئی خبر اتنی عام اور مشہور ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں پر کسی جھوٹ کی سازش کا گمان نہ کیا جا سکے۔ ایسی خبر کو خبر مستفیض یا مشہور کہتے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے۔ یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کرکے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے۔ یا موجودہ آلات مواصلات، تار، ٹیلیفون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ جب ایسا بیان دینے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً

ان کے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مشہور پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے۔ اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیویژن وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبر سن لینا خبر کے مستفیض و مشہور ہونے کے لئے کافی نہیں، بلکہ شرط یہ ہے کہ دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹیوں کا فیصلہ نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون، خط اور ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا کسی جگہ کے قاضی کا یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں، تو جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہیئے۔ کسی ایسی خبر کو جو عام طور پر شہرت پا جائے مگر یہ پتہ نہ چلے کہ کس نے اس کو مشہور کیا مستفیض یا مشہور خبر نہیں کہہ سکتے اور اس خبر کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر فضا مکدر ہو، مطلع ابر آلود ہو، چاند نظر نہ آئے، تو بھی کسی جنتری یا کیلنڈر کی پیش گوئی پر عمل نہیں کیا جائے گا، کہ ایسا کرنا حکم خداوندی کے خلاف ہوگا۔ نجومیوں کے قول پر عمل کرنے کو علامہ ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:۔

"یہ بات کہ ابر و غبار کی حالت میں اہل نجوم اور ماہر فلکیات کے قول پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ صادر کر دیا جائے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی "یسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج" کے خلاف ہے۔ ارشاد ربانی نے احکام شریعت کا مدار رویت اور مشاہدہ پر رکھا ہے نیز روزہ ایک ہمہ گیر عبادت ہے جو ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔ پس اس کا وجوب اسی طرح ہوگا جو ہمہ گیر ہے جس کی علامت کو ہر شخص اور ہر مکلف آسانی سے پہچان سکے۔ شریعت اپنے ہمہ گیر حکم کو کسی ایسی چیز پر موقوف نہیں کرتی جس کا علم صرف خاص خاص لوگوں کو ہو سکے اور جن سے عوام بسا اوقات خود مطمئن نہ ہوں۔" (ج ۱، ص ۲۰۱)

ان آیات ربانی کے پیش نظر آج ہم کیونکر اس عام رجحان کو جائز قرار دے سکتے ہیں۔ جس کے پیش نظر بعض مسلمان مفکرین یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی وحدت کے مظاہرہ کے لئے ضروری ہے کہ روئے زمین کے سارے مسلمان ایک دن اور ایک مقررہ وقت پر عید منائیں

ایک ہی مدت معینہ میں روزے رکھیں۔ یہ خیال بظاہر نہایت مستحسن اور اچھوتا سمجھا جا سکتا ہے، مگر اسلام نے وحدت کے مظاہرے کی کچھ اور صورت پسند کی ہے اور وہ صورت ایک ہی دن میں عید منانے اور ایک ہی وقت میں روزہ رکھنے میں مضمر نہیں، بلکہ اطاعت خداوندی اور اطاعت رسول اور فرمانبرداری اولی الامر میں ہے، آپس کی اخوت و مساوات کو برقرار رکھنے میں ہے۔ دوسری قوموں کی دیکھا دیکھی ایک دن عید منانا ہمارے لئے باعث عزت و افتخار نہیں، اور کیلنڈر اور علم نجوم پر ہمارا اعتماد کرنا قرآنی نصوص اور ارشاداتِ نبوی کی کھلی خلاف ورزی ہے امریکہ اور ایشیا کے دنوں میں فرق ہونا لابدی ہے۔ ایک ہی دن اور ایک ہی تاریخ میں ایشیا اور افریقہ میں چاند کی رویت نہیں ہوسکتی۔ رویت ہلال کے وقوع میں ایک یا دو دنوں کا فرق ایسا ہے جس کا انکار کوئی صاحب بصیرت نہیں کر سکتا۔ ممالک بعیدہ میں اختلاف مطالع ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں آئیے حضرت ابن عباس کے فیصلے کو بھی معلوم کرلیں۔ اس فیصلے کو ان کے غلام حضرت کریب نے بیان کیا ہے اور ان کی روایتوں کو امام مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے جگہ دی ہے :-

"مجھ سے کریبؓ نے بیان کیا کہ ام الفضل بنت الحارث (حضرت ابن عباسؓ کی والدہ) نے مجھ کو ملک شام حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا۔ میں جب شام پہنچا تو سب سے پہلے ان کی ضرورت پوری کی۔ ناگہاں رمضان کے چاند کا شور ہوا۔ چنانچہ شام میں رہتے ہوئے ہم لوگوں نے چاند شب جمعہ کو دیکھا۔ رمضان کے آخر میں میں مدینہ واپس آیا تو مجھ سے ابن عباس نے پوچھا کہ چاند تم لوگوں نے کب دیکھا۔ میں نے کہا شب جمعہ کو۔ انھوں نے وضاحت چاہی کہ کیا تم نے خود دیکھا میں نے کہا ہاں میں نے خود دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور حضرت معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا۔ فرمانے لگے ہم لوگوں نے تو شب شنبہ کو دیکھا۔ ہم تو تیس روزے رکھیں گے یا چاند دیکھیں گے۔ میں نے پوچھا کیا معاویہؓ کا دیکھنا اور روزہ رکھنا کافی نہیں۔ ابن عباسؓ نے فرمایا نہیں۔ اسی طرح ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔ (سنن ابی داؤد، ص ۳۱۹، جامع ترمذی ص ۹۹، مجیدی)

افسوس اس بات کا ہے کہ آج چودھویں صدی ہجری کے اواخر میں ہم فرزندانِ

اسلام مغربی اقوام سے اس قدر متاثر ہو چکے ہیں کہ قرآن حکیم پر ایمان رکھنے کے دعوے کے باوجود قرآنی احکام کو ناقابل عمل اور فرسودہ سمجھنے لگے ہیں۔ اسلامی ثقافت کو چھوڑ کر غیر اسلامی ثقافت کے خوگر ہو رہے ہیں اور مغربی اقوام کے افکار و نظریات کو اپنانا عین دانش مندی اور ذہنی ترقی و عروج سمجھتے ہیں۔ کبھی تو ہم یہ الاپتے ہیں کہ قرآنی حدود و عقوبات کا اجراء نہیں کیا جا سکتا، کہ چوری اور زنا کے قرآنی احکامات نعوذ باللہ انسانیت کے تقاضوں سے بعید ہیں۔ اور یہ احکامات اس دور میں جبکہ انسان اپنے علوم و فنون کے ذریعہ چاند پر کمند ڈال چکا ہے۔ قابل نفاذ نہیں، جبکہ یہی اقوام علم و ترقی کے نشے میں بعض بلکہ اکثر مواقع میں اپنے ہی بھائی بندوں کے ساتھ وہ سلوک کرتے ہیں کہ درندگی اور بربریت کی انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ کبھی ایسے احکامات کو اپنے دستور و قوانین میں داخل کرتے ہیں جو قرآنِ حکیم کے حکم کے صریح مخالف ہیں مثلاً متبنیٰ کو وارث قرار دینا، بعض معاشی بدعنوانیوں اور امت کے اختلاف رائے کی وجہ سے متعہ نکاح سے اجتناب کرنے کے بجائے اس قسم کے انکحت نکاح کے جواز کا قانون بنانا، جو قرآنی حکم بیک وقت چار نکاح سے زیادہ کی ممانعت کے صریح خلاف ہے۔ اسی طرح کیلنڈر کے حساب سے رمضان کے آغاز اور عیدین نیز حج کے یوم و وقت کے تعیین کا اعلان رویت ہلال سے بہت پہلے کرنا، یہ اور اسی طرح کے دوسرے ایسے امور ہیں جن کے جواز کا مفہوم آیاتِ قرآنی اور آثارِ رسولؐ سے کسی طرح واضح نہیں ہوتا۔

نزول قرآن کو چودہ سو برس گزر چکے ہیں۔ اس طویل مدت کے گزرنے کی تقریب منانے کی مناسبت سے نیز رمضان المبارک کی عظمت کے پیش نظر رویت ہلال کے متعلق آیات مطہرہ کے بعض نکات کی طرف آپ لوگوں کی توجہ اس لئے منعطف کی گئی کہ آج ہم دوسری اقوام کی نقالی میں یہ یقین کرتے ہیں کہ ہماری عبادتوں اور ان کے طریقہ ادائیگی میں بھی زمانے کے تغیرات کے مطابق تبدیلیاں ضروری ہیں۔ اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسلام کے احکامات نوع انسانی کی ارتقائی تکمیل کے پیش نظر ایسے مکمل اور پورے نازل کئے گئے ہیں جن میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں، کہ ایسا کرنا "ہدم دین" اور "مسخ دین" سمجھا جائے گا۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ تمام ادیان عالم کے مقابل اسلام نے تنہا یہ دعویٰ کیا کہ "الیوم اکملت لکم

دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔" اوراسی دعوئی پر ختم نبوت کا مدار ہے۔ اسلامی عبادات وتعلیمات کے پیش نظر طریقۂ حکومت اور دنیاوی نظام عمل میں ہمیں آزادی ضرور حاصل ہے۔ مگر عبادات کے طریقوں اوران کے بیان کردہ اوقات اور مدتوں میں ہم تبدیلی کے مجاز نہیں کہ یہ صریح تحریف دین سمجھی جائے گی، جوحسب بیان قرآن پاک یہودیوں اور عیسائیوں کی عادت رہی ہے۔ اسلام نے ہماری ساری زندگی کو اور سارے کردار کو جو اللہ کے لئے ہوں، عبادت قرار دیا ہے۔ ہمارا فریضہ ہے کہ دینی احکام کی اصلاح کے بجائے اپنے روزمرہ اعمال کی اصلاح کریں، اوراپنی لغزشوں پر متنبہ ہو جائیں، اپنے افعال واعمال کو احکام قرآنی کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کریں، اور جادۂ مستقیم پر گامزن ہوجائیں۔ آج ہمارے لئے ضروری ہے کہ دشمنانِ اسلام کی مساعی پر پوری طرح نگاہ رکھتے ہوئے ان کے مکر وفریب سے بچنے کی سعی کریں کہ ان کا فریب ہمہ گیر ہے اوران کا نظریہ عالمگیر۔ یہ لوگ کبھی قومیت یا نسلیت کے فتنے کو ہوا دیتے دیتے ہیں۔ جس کو اسلام نے 'ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم' کہہ کر ہمیشہ کے لئے غلط قرار دے دیا اور خاندانی نیز جغرافیائی امتیازات اور زبان کے اختلافات سب کو اسلامی اخوت کے رنگ کے آگے ہیچ قرار دیا۔ کبھی یہ مغربی عقلاء اپنی سیاسی علمی اور ذہنی برتری جتاتے ہوئے یہ سبق سکھاتے ہیں کہ سارے ادیان کا مقصد ایک اور صرف ایک ہے، یعنی انسانیت کی تکمیل اور انسانوں کی خدمت۔ اورخود ان دشمنانِ اسلام کا اپنا عمل جو کچھ رہا ہے اس کا مظاہرہ جنگ عظیم اوّل وثانی نیز ویت نام اور فلسطین کے معاملوں میں برملا ہم دیکھ چکے اور برابر دیکھ رہے ہیں۔

سیّدہ نفیسہؒ — ایک صُوفی خاتون

خالد محمود ترمذی

ولادت :- ۱۴۵ھ میں امام حسن الانور بن امام زید الابلج کے گھر مکّہ مکرمہ میں سیدہ نفیسہ متولد ہوئیں۔ امام زید الابلج امام حسنؓ بن علی ابن ابی طالب کے صاحبزادے تھے۔ اس طرح آپ امام حسنؓ کی پوتی اور حضرت علی ابن ابی طالب کی پڑپوتی ہوئیں۔ یعنی آپ مکہ مکرّمہ کی نظیف و پاکیزہ فضاء اور اہل بیت کے تقویٰ شعار اور مطہر گھرانے میں پلی بڑھیں، جس کا قدرتی نتیجہ یہ تھا کہ تقویٰ و طہارت، صدق و صفا اور یقین و ایمان جیسی صفاتِ حمیدہ آپ کی فطرت میں راسخ ہو گئیں۔

تعلیم و تربیت :- آپ نے سب سے پہلے قرآن مجید حفظ کیا۔ اس کے بعد تفسیر میں درک حاصل کیا۔ پھر علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئیں۔

تکمیلِ علوم کے بعد آپ نے طریقت و معرفت کی راہ اختیار کی اور عبادت اور ریاضت کے معاملہ میں اپنے صالح، عابد و زاہد باپ امام حسن الانور کی اتباع کی۔ حُبّ الٰہی کا جو جذبہ آپ کے اندر موجزن تھا اس سے خشیتِ الٰہی کی صفت آپ میں پیدا ہوئی جس کی بدولت معروف کی محبت اور منکر سے نفرت آپ کی طبیعت ثانیہ بن گئی۔ اور آپ دنیا سے کنارہ کش ہو گئیں لیکن یہ ترک دنیا راہبانہ قسم کا نہ تھا، بلکہ اعتدال اور میانہ روی پر مبنی تھا۔ اس طرح کہ دنیا کو آپ نے توشۂ آخرت بنا لیا۔ آپ نے گوشہ نشینی اور ترک تعلق اختیار نہیں کیا اور نہ دنیا کو اچھوت سمجھا۔ بلکہ آپ دنیا میں ایسے رہیں جیسے ہمیشہ یہیں رہنا ہے لیکن ساتھ ساتھ آخرت کی فکر بھی اتنی تھی جیسے ہر سانس آخری سانس ہے۔ آپ نے زندگی کو بہترین طریقہ پر بسر کیا یعنی دنیا کو دین پر غالب نہیں آنے دیا بلکہ دین اور شریعت کے محفوظ قلعے میں زہد و قناعت کے ہتھیاروں

سے مسلح ہو کر دنیا کی دنائت سے اپنا دفاع کیا اور منازل سلوک و معرفت طے کیں۔ آپ نے اللہ کی نعمتوں سے کماحقہ استفادہ کیا اور انہیں غفلت و نسیان کی بجائے یاد الٰہی میں استغراق کا باعث بنایا۔ اگر بلال بن رباحؓ اسلام میں پہلے مرد ہیں جنہوں نے ریاضت و مشقت، صبر و حلم، صدق و صفا، ایمان اور حُبِّ الٰہی کے ذریعے اسلامی تصوف کی روایت قائم کی تو سیّدہ نفیسہ اسلام کی پہلی عابدہ، زاہدہ اور متصوفہ کہی جا سکتی ہیں۔

شادی :- آپ جب سنِّ بلوغ کو پہنچیں اور کمال کی حدوں کو چھو لیا اور آپ کی سیرۃ مطہرہ کی شہرت عام ہوگئی تو آپ کے ابن عم اسحاق المؤتمن امام جعفر صادق کے لختِ جگر نے آپ کو نکاح کا پیغام دیا جس کو آپ نے قبول کر لیا اور ان کی زوجیت میں آگئیں۔

مصر میں ورود :- آپ جتنا عرصہ مکّہ مکرّمہ اور مدینۂ منوّرہ میں مقیم رہیں، آپ کا گھر علماء و فضلاء کا مرجع بنا رہا اور آپ "نفیسۃ العلم والمعرفۃ" کے نام سے مشہور ہوئیں۔ کیونکہ علم کی اشاعت اور حق کا بول بالا کرنا آپ کا پیشہ تھا۔

آپ کے مصر میں وارد ہونے کے متعلق مؤرخین میں اختلاف ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ آپ اپنے والد ماجد امام حسن الانور کے ہمراہ مصر تشریف لائیں جن کو ابو جعفر منصور نے مصر کا والی مقرر کیا تھا۔ پانچ سال تک آپ مصر کے والی رہے پھر کسی وجہ سے منصور آپ سے ناراض ہو گیا اور آپ کو معزول کر کے بغداد میں قید کر دیا اور ساتھ ہی آپ کے مال و منال اور ملکیت کو بحق سرکار ضبط کر لیا۔ آپ ابو جعفر منصور کی موت تک قید و بند کی صعوبتیں جھیلتے رہے۔ پھر جب منصور کی وفات پر اس کا بیٹا مہدی تختِ خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے آپ کی رہائی، اور ضبط شدہ مال و متاع کی واپسی کے احکام صادر کیے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ آپ اپنے شوہر نامدار کے ہمراہ وارد مصر ہوئیں اور اپنی وفات تک یہیں مقیم رہیں۔ اور چونکہ یہ امر مسلم ہے کہ آپ مصر آئیں اور یہیں رہیں تا آنکہ آپ جوارِ رحمت میں جاگزیں ہوئیں۔ لہٰذا دوسری روایت پہلی سے زیادہ معتبر معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلی روایت کی رُو سے یہ بات مستلزم ہے کہ امام حسن الانور کی ولایت مصر سے معزولی

اور ان کی بغداد روانگی پر آپ بھی ان کے ساتھ مصر سے چلی جائیں۔ قاہرہ کے جس محلہ میں آکر آپ مقیم ہوئیں وہاں آپ کی رہائش گاہ آج بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ آپ کی طرزِ بود و باش زاہدانہ اور زندگی درویشانہ تھی جس کا باعث آپ کا علم اور معرفت کتاب اللہ۔ حفظِ آیات اللہ۔ ذکرِ آلاء اللہ۔ خشیتِ الٰہی اور طلبِ رضاءِ الٰہی ہے۔

فکرِ آخرت :- آپ کا خیال تھا کہ دنیا ابتلاء و آزمائش کا گھر ہے اور انسان اس سے اپنے دین و ایمان کے ذریعہ ہی کامیاب و بامراد نکل سکتا ہے۔ یہ دنیا فانی ہے اور آخرت کے لئے جو لافانی ہے دار العمل ہے۔ انہیں خیالات نے آپ کے قلب صالح کے اندر فکرِ آخرت کوٹ کوٹ کر بھر دی تھی۔ آپ کو آخرت کی فکر اس حد تک لاحق تھی کہ آپ اکثر توبہ و استغفار میں مشغول رہتی تھیں۔ سریع البکاء اتنی تھیں کہ ہر وقت آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی رہتی تھیں۔ تہجد گزار تھیں۔ رات بھر ذکر و عبادت میں مصروف رہتیں اور دن کو روزہ رکھتیں۔ آپ صائم الدھر اور قائم اللیل تھیں۔ تین دن میں صرف ایک مرتبہ اپنے شوہر نامدار کے ہاتھ سے کھانا تناول فرماتیں۔

آپ تیس مرتبہ حج کی سعادت سے بہرہ مند ہوئیں اور جب بھی آپ مسجد حرام کے صحن میں داخل ہوتیں اور بیت عتیق کا طواف کرتیں۔ تلبیہ کے ساتھ زار و قطار روتی جاتیں اور پھر غلافِ کعبہ کے ساتھ لپٹ کر خوب روتیں اور بڑے خشوع و خضوع، تضرع اور حضوریٔ قلب و اخلاص سے یہ دعا مانگتیں۔

"اے میرے اللہ! میرے مالک و مولیٰ۔ تو مجھ سے راضی ہو جا۔ اور تو مجھے ایسا کر دے کہ میں تیری رضا پر راضی رہوں۔"

آپ کا جینا آخرت کے لئے تھا اور جو کچھ بھی کرتیں آخرت کے لئے کرتیں۔ اس لئے نہیں کہ جنات النعیم کی طمع تھی۔ بلکہ اللہ کی رضاء آپ کا مقصود و مطلوب تھی۔ اور صرف اپنی مغفرت پیش نظر تھی۔

آپ نے زہد و طاعت، ریاضت و عبادت اور صدق و صفا کی جو کٹھن راہ اختیار کی تمام عمر اس سے سرِ مو انحراف نہیں کیا۔ کبھی آپ کے پائے ثبات میں لغزش نہیں آنے

پائی۔ اور کبھی آپ راحت و آرام کو خاطر میں نہیں لائیں۔ زینب بنت یحییٰ بن زید آپ کے متعلق فرماتی ہیں۔" میں اپنی چچی سیدہ نفیسہ کی خدمتِ اقدس میں چالیس سال رہی لیکن میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ آپ رات کو سوئی ہوں یا دن کو افطار کیا ہو۔ ایک دفعہ میں نے عرض کیا کہ آپ اپنے نفس کو تھوڑا سا آرام دیتیں تو بہتر تھا۔" آپ نے فرمایا:" میں کیسے اپنے نفس کو راحت اور آرام پہنچاؤں جب میں جہنم کے دردناک عذاب دیکھتی ہوں تو لرز جاتی ہوں اور ان سے خلاصی تو انہیں کے لئے ممکن ہے جو متقی اور پرہیزگار ہیں۔"

اور یہ خوفِ آخرت جو آپ کی طبیعت میں گھر کر گیا تھا آپ کو اپنے دادا حضرت علیؓ سے ورثہ میں ملا تھا، جن کی عادت شریفہ تھی کہ رات کا بیشتر حصّہ عبادت اور تہجد میں گزارتے آپ سریع البکاء تھے اور عالمِ استغراق میں اپنے نفس اور دنیا سے یوں مخاطب ہوتے:۔

" اے دنیا دھوکہ کسی اور کو دینا۔ تو عورت کی طرح بن ٹھن کر آتی ہے اور خود کو میرے سپرد کرتی ہے لیکن میں تمہیں تین طلاق یعنی طلاق بائن دیتا ہوں جس سے رجوع ناممکن ہے۔ کیونکہ تیری عمر کوتاہ ہے اور تیری قدر حقیر ہے، اور میں تو ڈرتا ہوں کہ راہ کٹھن ہے سفر طویل ہے اور زادِ راہ ناکافی ہے۔"

پس جب حضرت علیؓ جیسی شخصیت جو بچوں میں سابق الاسلام، فی سبیل اللہ جہاد و قتال میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لینے والے، اللہ کے رسولؐ پر جان چھڑکنے والے، اور عشرہ مبشرہ میں سے ہوتے ہوئے بھی اگر خوفِ آخرت سے کانپ اٹھیں اور زادِ سفر کو سفرِ آخرت کے لئے ناکافی تصور فرمائیں تو ان کی پوتی کا فکرِ آخرت میں کیا حال ہوگا اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ آپ کی ذات ستودہ صفات نہ صرف تعلق باللہ، اخلاص اور فکرِ آخرت کی ایک لازوال نشانی تھی بلکہ علم وعمل، معرفت و حقیقت اور جود و سخا کا بھی نمونہ تھی۔ تعجب نہیں کہ تمام اہل عصر آپ کی قدر و منزلت کرتے ہوں۔ اور حاکم آپ کے مرتبے کو پہچانتے ہوں۔ اور علماء و فضلاء کسب علم اور حصول فیض کے لئے آپ کے در پر حاضری دیتے ہوں۔ کیونکہ یہ سنت چلی آئی ہے کہ اللہ اپنے بندوں میں سے جن بندوں کو چن لیتا ہے اور اپنے لئے خاص کر لیتا ہے اور اپنے انوار اور تجلّیات سے ان کو نوازتا ہے تو لوگ ان سے اکتساب فیض کیا ہی کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا کسبِ علم :- چونکہ سیّدہ نفیسہ کا گھر تعبد، اخلاصِ عمل، قیام باللیل اور صوم بالنہار کا گہوارہ تھا۔ لہذا مرجع انام اور کعبہ عوام بن گیا۔ انہیں میں امام محمد بن ادریس شافعی کی عظیم القدر شخصیت بھی تھی۔ جو اکثر آپ کے درِاقدس پر حاضری دیا کرتے تھے۔ اور آپ انہیں اپنے علم وفضل اور جود وکرم سے فیضیاب فرماتی تھیں۔ دونوں میں علم فقہ، اصول اور علمِ حدیث کے موضوعات پر مناقشہ ہوتا اور بارہا یہ مذاکرات اتنا طول پکڑتے کہ نماز کا وقت آجاتا تو آپ دونوں وہیں کھڑے ہوجاتے اور نماز ادا کرتے۔

دونوں کے گھر جامع عمرو بن عاص والی سڑک پر واقع تھے۔ امام شافعی کا یہ معمول تھا کہ جامع عمرو کو آتے جاتے روزانہ آپ کی زیارت سے مشرف ہوتے، اور اس معمول میں حینِ حیات فرق نہ آیا۔ حتیٰ کہ جس روز آپ نے وفات پائی آپ نے وصیت فرمائی کہ میرا جنازہ آپ کے دروازہ کے سامنے سے گزارا جائے لیکن انہیں تکلیف نہ دی جائے۔ جب امام شافعی کا جنازہ آپ کے دروازے پر پہنچا تو آپ نے آخری بار دیدار فرمایا۔ نماز جنازہ ادا فرمائی اور حزن وملال کے لہجہ میں فرمایا۔ "اللہ شافعی پر رحم فرماکہ آپ وضو اچھے طریقے سے کیا کرتے تھے"۔

امام احمد بن حنبلؒ کے حق میں دعائے مغفرت :- بشر بن حارث آپ کے ارادتمندوں میں تھے۔ جو اکثر آپ کے یہاں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اور آپ کی علمی مجالس سے مستفیض ہوتے تھے ایک دفعہ آپ کافی عرصہ غیر حاضر رہے تو آپ نے اس کا سبب دریافت کیا۔ پتہ چلا کہ آپ سخت علیل ہیں۔ آپ بہ نفس نفیس عیادت کے لئے تشریف لے گئیں۔ اس وقت وہاں احمد بن حنبل بھی موجود تھے۔ انھوں نے صاحب خانہ سے دریافت کیا کہ یہ کون خاتون ہیں۔ صاحب خانہ نے جواب دیا کہ آپ سیدہ نفیسہ بنت امام حسن الانور ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے بشر سے کہا کہ ان سے اپنے اور میرے حق میں دعا کے لئے درخواست کیجئے۔ آپ نے امام کی درخواست کو شرفِ قبولیت بخشتے ہوئے دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے اور یہ دعا فرمائی :-

" اے اللہ بشر بن حارث اور احمد بن حنبل دوزخ سے تیری پناہ کے طالب ہیں۔ اے ارحم الراحمین انہیں دوزخ کی آگ سے بچانا۔ "

ظالم حاکم کے سامنے حق گوئی :- آپ کی اس نادر صفت کا اندازہ اس بات سے کیا

جاسکتا ہے کہ احمد بن طولون آپ کے عہد میں نائب حاکمِ مصر مقرر ہو کر آیا۔ وہ بڑا ظالم و جابر شخص تھا۔ لوگوں نے اس کے ظلم و جور اور ناروا احکام کی آپ سے شکایت کی۔ اور عرض کی کہ آپ اسے نصیحت کریں، شاید اس کی اصلاح ہو جائے۔ آپ کی رقّتِ قلبی نے فوراً آپ کو جابر حاکم سے لوگوں کی سفارش کرنے پر مجبور کر دیا۔ آپ نے فرمایا کہ وہ کن اوقات میں اپنے محل سے نکلنے کا عادی ہے۔ لوگوں نے وہ اوقات بتا دیئے۔

ایک روز احمد بن طولون اپنے گھوڑے پر سوار اپنے اعوان و انصار کے جلو میں بڑی شان و شوکت سے ادھر سے گزرا۔ آپ نے اسے اس کے نام سے پکارا اور ٹھہرنے کو کہا۔ وہ آپ کی بارعب شخصیت اور انداز سے مرعوب ہو کر فوراً گھوڑے سے اتر پڑا اور کچھ ایسی ہیبت اس پر چھا گئی کہ بڑے ادب اور تعظیم سے بسرعت آپ کی طرف بڑھا اور کانپتے ہوئے ہاتھوں سے وہ خط لے لیا جو آپ نے اپنے دست مبارک سے تحریر کیا تھا اور جلدی جلدی پڑھنے لگا۔ لکھا تھا:۔

"تم کو اللہ نے لوگوں کا حاکم بنایا کہ تم انصاف سے فیصلے کرو لیکن تم نے انھیں بلا وجہ قید و بند کی صعوبتوں میں ڈالا۔ اور ان پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے۔ ان پر رزق کے دروازے بند کر دیئے۔ ان کو خالی پیٹ بھوکوں مار دیا۔ ان کے لباس سے ڈھکے چھپے جسموں کو عریاں کر دیا۔ یعنی تنگی و افلاس کی انتہا کر دی۔ حالانکہ تم جانتے ہو کہ ستائے ہوئے دلوں کی آہِ سحر گاہی افلاک کو چیر جاتی ہے اور عرش کے پائے تک ہلا دیتی ہے لیکن تم ٹس سے مس نہیں ہوتے۔ مظلوم کے ہونٹوں سے نکلی ہوئی دعا کبھی رائیگاں نہیں جاتی۔ یہ محال ہے کہ مظلوم کا خاتمہ ہو جائے اور ظالم باقی رہے۔ ایک دن ظالم کو بھی موت آئے گی۔ جو تمہارے جی میں آئے کرو۔ ہم صبر کا دامن ہاتھ سے نہیں دیں گے۔ تم لوگوں پر جبر کرو جب تک تمہارے ہاتھ میں زمامِ اقتدار ہے۔ ہم اس سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ تم ظلم کرو جب تک تمہیں ظلم راس آئے۔ ہم اللہ تعالیٰ کی عدالت اعلیٰ علیین میں اس کے بدلہ کے خواستگار ہیں۔ اور عنقریب وہ لوگ جان لیں گے جو ظلم کرنے والے ہیں کہ کونسا ٹھکانہ ہے جہاں وہ لوٹیں گے۔ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ۔

ابن طولون پڑھ کر لرز اٹھا۔ اور اس کے دل پر ان الفاظ کی ایسی ہیبت طاری ہوئی کہ وہ اپنے کئے پر متاسف ہوا اور اپنے سابقہ رویّہ کی معافی چاہی اور وعدہ کیا کہ وہ آئندہ رعیت سے اچھا سلوک کرے گا۔ وہ اپنے اس وعدہ پر قائم رہا اور اس کے بعد کسی پر دستِ ظلم دراز نہیں کیا بلکہ اس کی ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ اس نے عدل و احسان اور جود و عطا اور محتاجوں کی حاجت روائی کو اپنا وطیرہ بنا لیا۔

آپ نے اپنی زندگی خلقِ خدا کی حاجت براری اور ان کی آواز کو حاکموں تک پہنچانے اور ان کی سفارش کرنے کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ اہلِ مصر کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کو آپ نے ہمیشہ پیشِ نظر رکھا۔ آپ نے اسی طرح مصر میں کئی سال زندگی بسر کی۔

سفرِ آخرت :- آپ نے جب جان لیا کہ وقت قریب آگیا ہے تو اپنے گھر کے صحن میں ایک جگہ منتخب کی اور وہاں اپنے لئے خود قبر کھودی اور اس میں کثرت سے نمازیں پڑھیں اور کہا جاتا ہے کہ کئی مرتبہ قرآن بھی ختم کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس جگہ کو آپ نے اپنی ابدی قیامگاہ کے لئے پسند فرمایا تھا اسے بھی اپنے ضعف و نقاہت کے باوجود کثرت نماز و تلاوت قرآن سے آباد کرنا چاہتی تھیں۔

آخر وصل کی وہ گھڑی بھی آن پہنچی جس کا سیدہ نفیسہ کو شدت سے انتظار تھا۔ اس روز بھی حسب معمول روزے سے تھیں۔ معتقدین اور متوسلین نے افطار پر اصرار کیا لیکن آپ نے ان کی ایک نہ مانی اور روزہ نہیں کھولا۔ اور نحیف و نزار آواز میں فرمایا :-

"میری تمنا ہے کہ روزے کی حالت میں اپنے اللہ سے ملوں، اور میں موت کے ڈر سے روزہ افطار نہیں کروں گی۔"

جب آپ نے اجل کو بالکل قریب محسوس کیا اور جنت کی خوشبو آپ کو آنے لگی تو بے اختیار آپ کی زبان پر کلام الٰہی جاری ہو گیا۔ آپ اپنی قبر میں لیٹی ہوئی تھیں اور سورۃ انعام وردِ زبان تھی۔ آپ بڑے خشوع و خضوع سے تلاوت فرما رہی تھیں۔ جب اس آیت پر پہنچیں "لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" تو آپ کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی اور خالقِ حقیقی سے جا ملی، دار العمل سے ہجرت کر کے دار السلام

کی ابدی نعمتوں میں جا مقیم ہوئی۔

جب آپ کے شوہر نامدار اسحاق مصر پہنچے تو آپ کی متاعِ عزیز واصل بالحق ہو چکی تھی۔ آپ کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہو گئے اور آپ نے اپنی رفیقۂ حیات کے لئے اللہ کی رحمت و رافت اور اس کی رضاء و رضوان کی دعا فرمائی اور قضائے مبرم پر صابر رہے۔

آپ نے ۲۰۸ھ میں ۶۳ سال کی عمر میں اس دار فانی سے رحلت فرمائی۔ آپ نے اپنی تمام زندگی طلبِ علم اور حصولِ معرفت اور اسرارِ حق کے حصول میں گزار دی۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہدایت اور معرفت کے نور سے سرفراز فرمایا اور آنے والے زہاد اور عباد اور زاہدات اور عابدات کے لئے آپ کی زندگی کو مشعلِ ہدایت بنا دیا۔ آپ علم و عمل، تقویٰ و طہارت، زہد و ورع اور عشقِ الٰہی کے میدان میں بہت آگے تھیں، جہاں تک کوئی اور مسلمان خاتون نہیں پہنچی۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کو اسی قبر میں دفن کر دیا گیا جسے آپ نے خود تیار کیا تھا۔

بعض روایات میں ہے کہ آپ کے شوہر اسحٰق نے آپ کے جنازے کو مکہ مکرمہ لے جانا چاہا لیکن یہ قول مشکوک ہے کیونکہ آپ نے اپنے ہاتھوں سے قبر کھود دی تھی۔ پھر نعش کو قاہرہ سے مکّہ مکرّمہ لے جانا اس زمانہ میں کوئی کھیل نہیں تھا۔ جس طرح السری بن الحکم حاکم مصر نے اس سے قبل امام شافعی کی قدر افزائی کی تھی، اسی طرح سیدہ نفیسہ کی بھی تکریم کی اور آپ کی قبر پر ایک نفیس مقبرہ تعمیر کروا دیا جو قاہرہ میں اپنی نفاست کے لئے مشہور تھا۔

~~~~~~
~~~~~~

شاہ ولی اللہؒ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر بقا

(۴)

مجتہد فی المذہب :- شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

۱- مجتہد فی المذہب کا درجہ منتسب سے کم ہوتا ہے۔[۱]

۲- مجتہد فی المذہب اپنے امام کے نصوص کا پابند ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ امام کے قواعد کیا ہیں اور کن امور پر امام نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس میں امام کا نص موجود نہ ہو تو وہ اس میں اسی امام کے مذہب کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی کے طریقے کے مطابق اس کی تخریج کرتا ہے۔[۲]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے شاہ صاحب نے مجتہد منتسب مقید اسے بتایا ہے جو فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرے۔ اور یہی بات دوسرے الفاظ میں یہاں مجتہد فی المذہب کے بارے میں کہی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد منتسب مقید اور مجتہد فی المذہب دونوں ایک ہیں یا بالفاظ دیگر مجتہد فی المذہب بھی دراصل مجتہد منتسب ہی ہوتا ہے لیکن مقید۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ مجتہد فی المذہب کا درجہ مجتہد منتسب سے کم ہوتا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجتہد منتسب مطلق سے کم ہوتا ہے۔

۱- عقد، ص ۱۱۔ ۲- ایضاً۔

۳۔ مجتہد فی المذہب، کتاب، سنت، آثار سلف اور قیاس کے ذریعہ اپنے امام پر استدراکات بھی کرتا ہے لیکن موافقات کے مقابلہ میں اس کے یہ استدراکات کم ہوتے ہیں۔[۱]

۴۔ مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل بیان کئے گئے ہیں ان میں سے مجتہد فی المذہب پہلی اور دوسری خصلت کو بعینہٖ قبول کرتا ہے اور تفریعات میں اسی کے طریقہ کی پیروی کرتا ہے[۲]

۵۔ مجتہد فی المذہب کا اہم کام ان مسائل کی معرفت ہوتا ہے جن کے بارے میں مستفتی فتویٰ لیا کرتے ہیں اور جن کے جوابات متقدمین نے نہیں دیئے۔[۳]

۶۔ مجتہد فی المذہب مجتہد منتسب کے مقابلہ میں ان اصول کا زیادہ محتاج ہوتا ہے جو اس کے امام نے ہر ہر باب میں معہد کر دیئے ہیں۔[۴]

۷۔ مجتہد فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ اسے اتنی احادیث اور اتنے آثار یاد ہوں جن سے صحیح حدیث یا سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ سکے اور فقہ کے اتنے دلائل بھی جانتا ہو کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے ماخذ جان لینے پر قادر ہو۔[۵]

<u>مسائل کی چار قسمیں اور ہر ایک میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ</u>:۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء محققین کا یہ تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ مسائل کی چار قسمیں ہیں:۔

۱۔ وہ مسائل جو ظاہر مذہب میں موجود ہیں۔

۲۔ وہ مسائل جو ابوحنیفہ اور صاحبین سے بطریق شاذ مروی ہیں۔

۳۔ وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق کر لیا ہے۔

۱۔ الانصاف، ص ۶۱۔ ۲۔ ایضاً۔ ص ۴۷۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۶۱۔ ۴۔ ایضاً۔

۵۔ عقد، ص ۴۴۔۴۵۔ ابن السبکی لکھتے ہیں کہ جو مجتہد مقید اپنے امام کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتا اسے صرف اپنے امام کے قواعد کی معرفت ضروری ہے۔ اور مجتہد مطلق جن امور کا لحاظ قوانین شرع میں رکھتا ہے انہی امور کا لحاظ مجتہد مقید کو اپنے امام کے قواعد میں رکھنا چاہیئے۔ (ابہاج۔ ج ۳ ص ۱۷۷)۔

۴- وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔[1]

پہلی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں بہر صورت قبول کرے گا خواہ یہ اصول کے موافق ہوں یا مخالف۔ اسی لئے صاحب ہدایہ وغیرہ مسائل تجنیس کے فرق بیان کرنے میں بڑے اہتمام سے کام لیتے ہیں۔

دوسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انہیں صرف اس صورت میں قبول کرے گا جب اصول کے موافق ہوں۔ اسی لئے ہدایہ وغیرہ میں متعدد مواقع پر دلیل کی رو سے بعض روایات شاذہ کی تصحیح کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب بہر صورت انہی کے مطابق فتویٰ دے گا۔

چوتھی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انہیں کلام سلف کے اصول و نظائر پر پیش کرے گا۔ اگر موافق ہوں گے تو قبول کرے گا ورنہ ترک کر دے گا۔[2]

امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے اختلاف کی صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ اگر کسی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان میں سے اس قول کو اختیار کرے گا جو دلیل کی رو سے زیادہ قوی اور تعلیل کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہو، اور جس میں لوگوں کے لئے نرمی کا پہلو زیادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے احناف میں سے ایک جماعت نے ماء مستعمل کی طہارت کے بارے میں امام محمد کے قول پر اور عصر و عشاء کے اول وقت کے بارے میں اور مزارعت کے جواز کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ اور احناف کی کتابیں ایسی مثالوں سے معمور ہیں اور یہی حال مذہب شافعی کا ہے۔[3]

مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب:- مجتہد فی الفتیا کا مرتبہ مجتہد فی المذہب سے کم ہوتا ہے۔[4] وہ اپنی کتب مذہب کا حافظ[5] اور اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہوتا ہے۔[6] اسے اس پر

۱۔ عقد۔ ص ۴۷۔ ۲۔ عقد۔ ص ۴۷۔
۳۔ ایضاً۔ ص ۴۹۔ ۴۔ عقد۔ ص ۱۱۔
۵۔ ایضاً۔ ص ۵۱۔ ۶۔ ایضاً۔ ص ۱۱۔

قدرت ہوتی ہے کہ مذہب کی متعارض روایات میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے۔ [۱]
متبحر فی المذہب کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صحیح الفہم ہو، عربیت، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح سے واقف ہو۔ اہل عرب کے کلام کے معانی اس پر مخفی نہ ہوں اور اس پر اکثر وہ مواقع بھی مخفی نہ ہوں جہاں لفظ بظاہر مطلق ہوتا ہے لیکن مقید مراد لیا جاتا ہے یا بظاہر مقید ہوتا ہے لیکن مطلق مراد لیا جاتا ہے۔ [۲]

اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صرف اس صورت میں فتویٰ دے جب دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے۔ یا تو اس کے پاس اپنے امام تک کوئی صحیح اور معتمد علیہ سند ہو یا مسئلہ کسی ایسی مشہور کتاب میں ہو جو لوگوں کے ہاتھوں میں بکثرت موجود ہو۔ [۳]

متبحر فی المذہب اگر اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے؟ :- اس مسئلہ میں بڑی طویل بحث ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے اور اس حدیث پر عمل کرے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں خزانۃ الروایات کے حوالہ سے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرے اور مذہب کو چھوڑ دے۔ [۴]

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ آلات اجتہاد کا جامع نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں۔ ابن حاجب اور ان کے متبعین کا میلان اسی طرف ہے۔ [۵]

تیسرا قول ابن صلاح کا ہے کہ شوافع میں سے اگر کسی شخص کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو اگر اسے مطلقاً یا اس باب اور اس مسئلہ میں، مکمل طور پر آلات اجتہاد حاصل ہوں، تب تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مستقلاً اس حدیث پر عمل کرے۔ اور اگر آلاتِ اجتہاد تو کامل نہیں، مگر اس حدیث پر بحث کرنے کے بعد اس کی مخالفت کا کوئی شافی جواب

۱۔ عقد، ص ۱۱۔
۲۔ عقد، ص ۵۱
۳۔ ایضاً۔
۴۔ عقد، ص ۵۳۔
۵۔ ایضاً۔ ص ۵۶۔

اسے نہ ملے، اور حدیث کی مخالفت اس پر شاق ہو، تو اگر امام شافعی کے سوا کسی اور مستقل امام نے اس پر عمل کیا ہو، تو بھی اس کے لئے اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہے۔[1]

نووی نے اس قول کی تصحیح وتحسین کی ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔[2]

متبحر فی المذہب کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کرے؟ | شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کسی مسئلہ میں اپنے امام کے خلاف کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے تو یہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں۔ امام غزالی اور دوسرے چند لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے۔[3]

لیکن آمدی، ابن حاجب، ابن ہمام، نووی اور ان کے متبعین مثلاً ابن حجر، رملی اور حنابلہ اور مالکیہ وغیرہ اتنے کثیر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں۔ اور اس پر متاخرین مذاہب اربعہ کا اتفاق بھی ہے۔[4]

البتہ جواز کی شرط میں ان کا باہم اختلاف ہے۔

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اس نے ایک امام کی تقلید کر لی ہے اس میں بالاتفاق وہ دوسرے امام کی تقلید نہ کرے۔[5]

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تلقط رخص نہ کرے۔[6]

۳۔ بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کی تلفیق نہ کرے کہ دونوں اماموں کے درمیان حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ ایک مسئلہ میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو۔ مثلاً یہ کہ بلا ترتیب وضو کر لیا، پھر دم سائل نکلا۔ اور

۱۔ عقد۔ ص ۵۷-۵۸، حجۃ۔ ج ۱۔ ص ۱۵۸۔

۲۔ عقد۔ ص ۵۷۔

۳۔ عقد۔ ص ۵۸۔

۴۔ عقد۔ ص ۵۹-۶۰۔

۵۔ ایضاً۔ ص ۶۰۔

۶۔ ایضاً۔ ص ۶۱۔

یہ چیز ممنوع نہیں کہ دو مسئلوں میں حقیقت ممتنعہ کی صورت پیدا ہو، مثلاً امام شافعی کے مذہب کے مطابق کپڑے کو پاک کیا اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھ لی [۱] لیکن شاہ صاحب کو ان دونوں صورتوں کی تفریق سے اتفاق نہیں۔[۲]

۴۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس مذہب کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایسا نہ ہو کہ اس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے۔[۳]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات وجیہہ ہے اور اس سے احتراز کی صورت یہ ہے کہ مقبول و مشہور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔[۴]

۵۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں وہ دوسرے امام کی تقلید کر رہا ہے اس میں اسے شرح صدر ہونا چاہیئے اور شرح صدر اسی کو ہو سکتا ہے جو متبحر فی المذہب ہو۔[۵]

۶۔ اور ضعیف قول یہ ہے کہ اگر اپنے مذہب کو چھوڑنے کی صورت میں اسے دوسرے ائمہ کا اور مشہور قول کا اتباع میسر آتا ہے تب تو اپنے مذہب سے خروج اس کے لئے اچھا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو اچھا نہیں۔[۶]

ان مختلف اقوال کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ متبحر فی المذہب کے لئے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا ایک صورت میں جائز ہے، ایک صورت میں مختار اور ایک صورت میں واجب۔

(الف)۔ اگر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے میں قضاء قاضی ٹوٹتا نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔[۷]

۱۔ عقد۔ ص ۶۲۔

۲۔ ایضاً۔ ص ۶۲۔۶۳۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۶۳۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ ایضاً۔

۶۔ ایضاً۔

۷۔ ایضاً۔

(ب)۔ اگر اسے شرح صدر ہو جائے تو اس صورت میں مختار یہ ہے کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کر لیا جائے۔ بشرطیکہ اس شرح صدر کی بنیاد خواہشِ نفس اور طلبِ دنیا نہ ہو، بلکہ کوئی ایسی وجہ ہو جو شریعت میں معتبر ہے۔[1]

(ج)۔ اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور قاضی اس کے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو اس صورت میں اپنے مذہب کے خلاف دوسرے امام کے مذہب پر عمل واجب ہے۔[2]

مذاہب اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت :- الانصاف[3] میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب میں کب تک اور کیسے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں اور تمام مذاہب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے۔ اس موقع پر اس کا خلاصہ پیش کر دینا افادہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ

امام ابو حنیفہ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد کوئی مجتہد مطلق منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مجتہد مطلق منتسب صرف وہ ہو سکتا ہے جو اعلیٰ درجہ کا محدث بھی ہو۔ اور احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم رہا ہے اور اب بھی کم ہے۔ البتہ ان میں مجتہدین فی المذہب ہوتے رہے ہیں۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ اجتہاد کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ مبسوط حفظ ہو، اس نے اس سے اجتہاد فی المذہب ہی مراد لیا ہے۔

امام مالک کے مذہب میں مجتہدین منتسب کم ہوئے ہیں اور جو شخص اس درجہ کو پہنچا بھی ہے مثلاً ابو عمر ابن عبدالبر یا قاضی ابو بکر ابن العربی، تو ان کے تفرد کو مالکی مذہب شمار نہیں کیا جاتا۔

امام احمد کا مذہب پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ نویں صدی کے خاتمہ تک اس مذہب میں طبقۃً بعد طبقۃٍ مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔

امام شافعی کے مذہب میں مجتہدین مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین، متکلمین، مفسرین

۱۔ ایضاً۔ ص ۶۴۔

۲۔ عقد۔ ص ۶۴۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۷۷ - ۸۰۔

اور شارحین حدیث سب سے زیادہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ مذہب اسناد و روایت کے لحاظ سے سب سے درست اور امام کے نصوص کے ضبط میں سب سے قوی ہے۔ اس مذہب میں امام کے اقوال اور اصحاب کے وجوہ میں بڑی شدت سے تمیز کی جاتی ہے۔ اور بعض اقوال و وجوہ کو بعض پر ترجیح دینے میں اس مذہب میں سب سے زیادہ توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے اوائل اصحاب مجتہدین مطلق تھے۔ ان میں سے کوئی بھی تمام مجتہدات میں امام شافعی کی تقلید نہ کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ابن سُریج پیدا ہوئے اور انھوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد بنائے۔ اس کے بعد ان کے اصحاب نے وہی راہ اختیار کر لی۔

اسی لئے امام شافعی کو دوسری صدی کے مجددین میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے مذہب کا مادہ، مدون، مشہور اور مخدوم احادیث ہیں۔ ایسا مادہ کسی دوسرے مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ مؤطا، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی اور شرح السنۃ، یہ تمام امام شافعی کے مذہب کا مادہ ہیں۔

جو شخص امام شافعی کے مذہب سے دشمنی برتے گا وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور کسی شخص کو علم اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک وہ امام شافعی اور ان کے اصحاب کے سامنے زانوئے تلمذ تہ نہ کرے۔

وکن طفیلیھم علی ادب

فلا اری شافعا سوی الادب

کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؟ :- کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص ایک باب یا ایک مسئلہ میں مجتہد ہو، دوسرے باب اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن بقول صفی ہندی اکثر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔[1]

ابن حاجب کا مسلک اس مسئلہ میں بظاہر توقف ہے۔[2]

۱۔ ارشاد۔ ص ۲۵۴۔ ۲۔ التقریر۔ ج ۳ ص ۲۹۳۔

زملکانی نے تفصیل کی ہے اور ابن امیر الحاج نے اسے نقل کرکے اس کی تحسین بھی کی ہے کہ مجتہد کے لئے جو شرائط ہیں وہ دو قسم کے ہیں :-

۱۔ شرائط کلیہ یا شرائط عامہ۔ مثلاً قوت استنباط، مجاری کلام کی معرفت، اس کی معرفت کہ کون سے دلائل مقبول ہیں، کون سے مردود۔

۲۔ شرائط خاصہ، یعنی زیر غور مسئلہ یا باب کے متعلقات کی معرفت۔

جہاں تک پہلی قسم کے شرائط کا تعلق ہے ہر دلیل اور ہر مدلول کے لئے ان تمام کا جمع ہونا ضروری ہے اور اس اہلیت میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

اور جہاں تک دوسری قسم کے شرائط کا تعلق ہے اگر وہ جمع ہو جائیں تو اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے یعنی اس مخصوص جزء میں اس کے لئے اجتہاد فرض ہوگا اور تقلید جائز نہ ہوگی۔ [۱]

شاہ صاحب 'حجۃ' میں لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے۔ [۲] اور عقد الجید میں انوار کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ

ویجوز ان یکون مجتهدا فی باب دون باب۔ [۳]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی جمہور کی طرح اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں۔

یہ تو معلوم ہو چکا کہ جمہور کے مسلک کے مطابق اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک باب بلکہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو۔

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر قدرے تفصیلی گفتگو کی جائے تاکہ کوئی متجدد اس مسئلہ کی آڑ لے کر مجتہد بننے کی کوشش نہ کرے۔

صورت حال یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔

۱۔ کتاب

۲۔ سنت

۱۔ التقریر۔ ص ۴ ۲۹۔ ۲۔ ج ۱ ص ۵۷۔

۳۔ ص ۸۶۔

۳۔ اجماع

۴۔ قیاس اور

۵۔ عربیت۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جو شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے بھی ان میں سے کسی چیز کا علم ضروری ہوگا یا نہیں۔

جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں وہ متفقہ طور پر یہ لکھتے ہیں کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لئے صرف اس مسئلہ کے متعلقات کا جان لینا کافی ہے۔ اور مسئلہ کے متعلقات سے صرف کتاب، سنت اور اجماع مراد ہے قیاس اور عربیت مراد نہیں۔ تمام کتب اصول اس کی شاہد ہیں۔

گویا جو شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صرف یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کتاب میں اس کے متعلق کیا ہے، سنت اس مسئلہ میں کیا کہتی ہے، متن اور رواۃ کا کیا حال ہے، متعلقہ آیات و احادیث میں نسخ کی صورت حال کیا ہے اور اس پر اجماع ہے یا نہیں۔ اور یہ کام خصوصیت کے ساتھ اس زمانہ میں دشوار نہیں۔ قرآن کریم کے مضامین کی فہرستیں اور اس کی بے شمار تفاسیر موجود ہیں جن کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔ معتبر کتب حدیث اور ان کی شروح کا ذخیرہ بآسانی دستیاب ہو جاتا ہے جنہیں دیکھا جا سکتا ہے۔ متعلقہ احادیث کے رواۃ کی تعدیل کے سلسلہ میں ائمہ فن کی کتابیں بھی سہل الحصول ہیں جن سے رواۃ کے بارے میں تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اوّل تو یہ کام بھی آسان نہیں تاہم اس دشواری پر عبور دشوار نہیں۔

لیکن قیاس اور عربیت ایسی چیزیں نہیں جنہیں کسی ایک مسئلہ سے متعلق دیکھا جا سکے۔ اس لئے کتاب و سنت و اجماع سے متعلقات مسئلہ کی تحقیق و تنقیح کے بعد بھی اس مسئلہ میں کوئی شرعی حکم لگانے کے لئے قیاس اور عربیت کی معرفت مجتہد فی المسائل کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ معرفت عربیت کس درجہ ضروری ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہوگا کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جب مجتہد کے لئے معرفت کتاب ضروری ہے تو معرفت عربیت کو مستقل شرط کے طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ معرفت کتاب کے لئے معرفت عربیت ناگزیر ہے۔[1]

۱۔ اسنوی و ابن السبکی۔ ج ۲ ص ۱۷۶۔

معرفت قیاس کے سلسلہ میں بنیادی چیز جس سے استنباط کا ملکہ پیدا ہوتا ہے طرق استدلال اور کیفیت نظر کی معرفت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ایک مسئلہ سے متعلق اگر کوئی شخص چاہے کہ طریقۂ استدلال اور کیفیت نظر کو کسی کتاب میں دیکھ لے تو یہ کم عقلی کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح عربیت کے سلسلہ میں یہ تو ممکن بلکہ معتاد ہے کہ عربی زبان میں مستعمل ہر لفظ کے معنی کوئی شخص کتب لغت میں دیکھ لے لیکن یہ ممکن نہیں کہ ہر لفظ کے بارے میں کسی کتاب میں اسے یہ مل جائے کہ یہ خاص ہے یا عام، حقیقت یا مجاز، وغیرہ۔ اس کے لئے تو مہارت کی ضرورت ہے جو فن کی ممارست سے پیدا ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں مجتہد کسے کہا جاتا ہے۔

سبکی لکھتے ہیں :۔

"المجتهد من له ملكة فی هذه العلوم واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع" [۱]

اور ابن السبکی لکھتے ہیں :۔

"المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل ای ذو ملكة يدرك بها العلوم" [۲]

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں :۔

وهو (ای المجتهد او الفقيه) بالغ عاقل ذو ملكة يقدر بها علی استنتاج الاحكام من مآخذها۔ [۳]

ارشاد الفحول میں ہے :۔

"المجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعة لتحصيل ظن بحكم شرعی ولا بد ان يكون بالغاً عاقلاً قد ثبتت له ملكة يقدر بها علی استخراج الاحكام من مآخذها۔ [۴]

ان حضرات نے مطلقاً اجتہاد کی تعریف کر کے مجتہد کی تعریف کو اس پر متفرع کیا ہے، جس سے معلوم

۱۔ جمع، ج ۲ ص ۳۸۳۔ ۲۔ ایضاً۔ ص ۳۸۲۔

۳۔ التقریر، ج ۳ ص ۲۹۱۔ ۴۔ ارشاد۔ ص ۲۵۰۔

ہوتا ہے کہ مجتہد کے لئے صاحبِ ملکہ ہونے کی قید ان حضرات نے صرف مجتہد مطلق کے لئے نہیں لگائی بلکہ مطلقاً مجتہد کے لئے لگائی ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مجتہد ہو۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں وقتی اور عارضی طور پر سعی تمام کرے تو وہ مجتہد نہ کہلائے گا۔ مجتہد وہ ہوگا جس میں اجتہاد کا ملکہ پیدا ہو جائے۔

مجتہد میں اصل چیز اس کی قوتِ استنباط ہے۔ یہ قوت کتاب و سنت و اجماع کے جزئیات کے تتبع سے بھی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے میں سب سے زیادہ دخل معرفت قیاس کو ہے، اس کے بعد معرفت عربیت کو۔ اور جب معرفت قیاس و معرفت عربیت کے بعد اس میں استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے لئے کتاب و سنت و اجماع کو دیکھ کر استنباط کرنا آسان ہو جاتا ہے، خواہ وہ بعض مسائل میں استنباط کرے یا تمام مسائل میں۔

اسی لئے علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ ملکہ جب کامل ہوتا ہے تو صاحبِ ملکہ تمام مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور جب ناقص ہوتا ہے تو کسی مسئلہ میں بھی اجتہاد پر قادر نہیں ہوتا۔

<u>کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے ؟</u> :- نظری مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ قطعی اور ظنی۔ پھر قطعیات تین قسم کے ہیں۔

۱۔ عقلی، مثلاً حدوثِ عالم، وجود و صفاتِ باری، جوازِ رویت اور خلق اعمال وغیرہ۔
۲۔ اصولی، مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کی حجیت کہ ان مسائل کے دلائل قطعی ہیں۔
۳۔ فقہی، مثلاً صلوات خمس، زکوٰۃ، صوم اور حج کا وجوب اور زنا، قتل، سرقہ، اور شربِ خمر کی حرمت۔

ان تینوں صورتوں میں حق صرف ایک ہوتا ہے اور صرف ایک ہی مجتہد مصیب ہوتا ہے۔[۱]
قطعیات میں مخطئی کا حکم یہ ہے کہ
عقلی مسائل جو اصولِ دین میں سے ہیں ان میں مخطئی، اگر ملتِ اسلامیہ کے مخالف ہے تو کافر ہوگا اور اگر اہلِ قبلہ میں سے ہے تو مبتدع اور ضال ہوگا۔[۲]

۱۔ خضری۔ اصولِ فقہ۔ ص ۳۶۳۔ ۲۔ کشف بزدوی۔ ج ۴۔ ص ۱۱۳۷۔

اصولی مسائل کا مخالف مخطئ آثم ہوگا۔[1]

فقہی مسائل میں سے جو مسائل ضروریات دین میں سے ہوں ان میں مخطئ کافر ہوگا۔ اور جو ضروریات دین میں سے نہیں، ان میں مخطئ، اگر قاصر ہے تو آثم ہوگا، ورنہ آثم نہ ہوگا۔[2]

ظنی مسائل جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو، ان کے بارے میں حسب ذیل تین قول ہیں:۔

۱۔ ہر قول حق اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی، ابوالہذیل، جبائی اور ان کے بیٹے کا یہی قول ہے[3]۔ اور ابوالحسن اشعری معتزلہ اور ایک کثیر جماعت کا بھی یہی مسلک ہے[4]

۲۔ صرف ایک قول حق اور صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے[5]۔ جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں اور ائمہ اربعہ سے بھی یہی منقول ہے[6]۔ ائمہ اربعہ کی طرف اس قول کا انتساب ان کے نصوص پر مبنی نہیں بلکہ ان کی بعض تصریحات سے مستخرج ہے۔[7]

۳۔ صرف ایک قول حق، لیکن ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد، ابن سریج، ابو حامد، اہل عراق اور اصحاب مالک کا یہی مسلک ہے۔[8]

۱۔ خضری۔ اصول فقہ۔ ص ۲۶۲۔

۲۔ ارشاد۔ ص ۱۶۰۔   ۳۔ آمدی۔ ج ۳ ص ۱۴۹۔

۴۔ ارشاد۔ ص ۲۶۱۔   ۵۔ ایضاً۔

۶۔ تحریر و تقریر۔ ج ۳۔ ص ۳۰۶۔

۷۔ عقد۔ ص ۱۵۔ لیکن علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ ایک یا ہر مجتہد کے مصیب ہونے میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن اشعری کے دونوں قول ملتے ہیں (الاحکام ج ۳۔ ص ۱۵۰) اور علمائے احناف کی کتب اصول میں راجح قول یہ ملتا ہے کہ "المجتہد یخطئی و یصیب" اصول بزدوی، مع کشف، ج ۴ ص ۱۱۳۶، منار، مع کشف، ج ۲ ص ۱۶۹۔ اور اس کے بارے میں فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں۔ علی ھذا ادرکنا مشائخنا وعلیہ مضی اصحابنا المتقدمون۔

۸۔ ارشاد۔ ص ۲۶۱۔

ظنی مسائل میں اگرچہ یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ایسے مسائل میں مخطئی آثم نہیں ہوتا۔ [۱]

شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ :- شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابویوسف، امام محمد، ابن سریج اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ [۲]

شاہ صاحب کی یہ بات اگرچہ صحیح ہے لیکن اس سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید یہ تمام حضرات اس بنیاد میں بھی متفق ہیں جس پر بڑی حد تک اصابت مجتہد کا مدار ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے مابین اس پر اتفاق کے باوجود کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے اور قاضی ابوبکر، شیخ ابوالحسن اشعری اور معتزلہ کے نزدیک حق صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ ظن مجتہد کے تابع ہوتا ہے اور وہ عام نتائجِ حق ہوتے ہیں جن پر مجتہدین کے اجتہادات انہیں پہنچا دیں۔

اصابتِ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے :- شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں نہایت تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

شرائع کی دو قسمیں :- شاہ صاحب نے شرعی مسائل کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے۔

ا۔ وہ مسائل جو صریح کتاب، صریح اور مشہور حدیث، طبقہ اولیٰ کے اجماع، یا کتاب و سنت پر قیاس

۱۔ شرح عقد ج ۲ ص ۲۹۴، خضری، اصول فقہ ص ۲۶۳، آمدی ج ۳ ص ۱۴۸۔ البتہ علامہ آمدی نے ابوبکر اصم، ابن علیہ، بشر مریسی، اور ظاہریہ اور امامیہ، جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ ہر واقعہ میں ایک قطعی دلیل ہوتی ہے اور اگر مجتہد اس دلیل پر فائز نہ ہو تو آثم ہوتا ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے اکثر فقہاء اور بہت سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ یہ دلیل ظنی ہوتی ہے اسی لئے وہ مخطئی کے آثم ہونے کے قائل نہیں۔ (التقریر۔ ج ۳ ص ۳۰۷)

۲۔ عقد۔ ص ۱۵۔

جلی سے ثابت ہیں، اور جن میں کسی قسم کا خفا نہیں۔

۲۔ وہ مسائل جن میں دلائل کا اختلاف ہے، یا مسئلہ سے متعلق احادیث شائع نہیں، یا صریح دلیل نہ ہونے کی وجہ سے استنباطات و قیاسات باہم متخالف ہیں۔ اور ان وجوہ سے حقیقت واضح نہ ہوتی اور خفا باقی رہ گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے مسائل کا مخالف معذور نہیں۔ [1]

اس خیال کی تعبیر ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں حق صرف ایک ہوتا ہے، مصیب بھی صرف ایک ہوتا ہے اور مخطئی معذور نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے مسائل کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک مصیب ہوتا ہے دوسرا معذور۔ [2]

غور کیا جائے تو شاہ صاحب کے بیان کردہ ان دونوں قسموں کے مسائل میں پہلی قسم قطعیات کی ہے، دوسری ظنیات کی، اور دونوں کا جو حکم شاہ صاحب نے بیان کیا ہے وہ دوسرے علماء اصول کے بیان کردہ حکم سے مختلف نہیں۔

اختلاف کی چار قسمیں ہیں :- ایک موقع پر پہلے تو شاہ صاحب نے اجمالی طور پر اختلاف کی حسب ذیل چار قسمیں اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔

۱۔ جس میں حق قطعی طور پر متعین ہو اور جس کی نقیض کو باطل ہونے کی وجہ سے یقیناً توڑ دیا جاتا ہے (اس میں مصیب یقیناً صرف ایک ہوتا ہے)۔

۲۔ جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو۔ اس کی نقیض ظنی طور پر باطل ہوتی ہے (اس میں مصیب غالب رائے سے صرف ایک ہوتا ہے)۔

۳۔ جس میں جانبین یقینی طور پر مخیر فیہ ہوں (اس میں یقیناً ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے)۔

۴۔ جس میں جانبین غالب رائے سے مخیر فیہ ہوں۔ [3] (اس میں غالب رائے سے ہر مجتہد مصیب ہوگا)۔

۱۔ ازالہ۔ ج ۱ ص ۱۰۹۔ ۲۔ ایضاً۔

۳۔ عقد۔ ص ۱۵۔ ۱۶۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ وہ صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے، وہ صورتیں بھی جن میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں شاہ صاحب کے کلام میں مخلوط ہیں جنہیں ممتاز کر کے بیان کر دینا زیادہ مناسب ہو گا۔

وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہو گا :- ۱۔ اگر کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی صحیح اور معروف نص موجود ہو تو اس کے خلاف ہر اجتہاد باطل ہو گا۔[1] (گویا اس صورت میں مصیب صرف ایک ہو گا)۔

۲۔ اگر ایک کو خبر واحد صادق پہنچی اور دوسرے کو نہ پہنچی تو پہلا مصیب ہو گا۔ دوسرا اس وقت تک معذور ہو گا جب تک یہ نص اس تک نہ پہنچ جائے۔[2]

۳۔ اگر اجتہاد کسی ایسے واقعہ سے متعلق ہو جس کا وقوع پہلے ہو چکا ہے لیکن وقوع کے بعد حال مشتبہ ہو گیا مثلاً زید کی موت یا حیات تو اس میں یقیناً صرف ایک صورت حق ہو گی اور مخطی اپنے اجتہاد میں معذور رہو گا۔[3]

وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہو گا :- ۱۔ اجتہاد اگر کسی ایسے معاملہ میں ہو جو مجتہد کی تحری پر مفوض ہے اور دونوں کے مآخذ متقارب ہیں اور ان میں سے کوئی ماخذ بھی ذہنوں سے اس طرح بعید نہیں کہ صاف طور پر معلوم ہو کہ اس مجتہد نے کوتاہی کی ہے اور وہ لوگوں کے عرف اور ان کی عادت سے نکل گیا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔[4]

۱۔ ایضاً۔ ص ۱۶۔ جن صورتوں میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے ان کے بارے میں زنجانی لکھتے ہیں :-
"لا ینقض الحکم فی الاجتہادیات، فان خالف نصاً او اجماعاً او قیاساً جلیاً، او حکم بخلاف اجتہادہ، او بخلاف نص امامہ، ولم یقلد غیرہ، اولم یجز (ای لم یجز لہ تقلید غیرہ مولف) نقض۔ لب الاصول۔ ص ۱۴۹۔ اور شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ قضاء قاضی اگر صریح قرآن، صریح سنت مشہورہ، صریح اجماع یا صریح قیاس جلی کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہ ہو گی (ازالہ (ن) ج ۱ ص ۱۰۴)

۲۔ ایضاً۔ عقد ص ۱۶-۱۸۔ ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔ ۳۔ عقد ص ۱۶۔

۴۔ عقد۔ ص ۱۶۔ شاہ صاحب اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ مثلاً کسی شخص نے دو آدمیوں میں سے ہر
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۲۔ اگر کسی ایسے معاملہ میں اجتہاد ہے، جس میں اختیار دیا گیا ہے۔ مثلاً احرف قرآن یا دعاؤں کے صیغے یا کوئی ایسا کام جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی تسہیل کے لئے کئی طرح پر کیا ہو، اور اس کا ہر پہلو مصلحت پر حاوی ہو، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے[1]

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں متخالف احادیث و آثار ہیں اور ہر مجتہد نے ایک کی دوسرے کے ساتھ تطبیق یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کی کوشش کی اور اس طرح دونوں مجتہدوں میں اختلاف ہو گیا، تو دونوں مصیب ہوں گے۔[2]

۴۔ استعمال شدہ الفاظ اور ان کی جامع و مانع حدود میں یا ارکان و شروط کی معرفت میں دو مجتہدوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ایک سے کہا کہ جو فقیر بھی تمہیں ملے میرے مال میں سے اسے ایک ایک درہم دے دینا۔ انہوں نے دریافت کیا کہ ہم یہ کیسے معلوم کریں کہ وہ فقیر ہے تو انہیں بتایا کہ جب تم فقر کے قرائن کا اچھی طرح تتبع کر لو اور تمہیں اس کے فقیر ہونے کا اطمینان ہو جائے تو اُسے ایک درہم دے دینا۔ اس کے بعد ایک شخص کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہُوا۔ ایک نے کہا کہ وہ فقیر ہے، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں اور دونوں کے مآخذ اتنے متقارب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔ اس لئے کہ صاحبِ مال نے اپنے حکم کو اسی پر دائر کیا تھا کہ تحری کے بعد جسے بھی تم فقیر سمجھو اسے دے دینا۔ اور ہر ایک نے بغیر کسی ظاہری کوتاہی کے تحری کے بعد اس کے بارے میں ایک خیال قائم کر لیا۔ البتہ اگر کسی ایسے بڑے تاجر کو درہم دیا جس کے خدم و حشم بھی موجود ہیں تو جس نے اسے فقیر سمجھا، کہا جائے گا کہ اس نے کوتاہی کی۔ اور جس شبہہ کی وجہ سے اس نے فقیر سمجھا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ پس یہاں دونوں صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ حقیقتہً وہ شخص فقیر ہے یا نہیں۔ اس معاملہ میں حق یقیناً ایک ہوگا اور نقیضین جمع نہ ہوں گے۔ دوسری یہ کہ جس نے کسی کو اپنے گمان میں فقیر سمجھ کر درہم دے دیا وہ مطیع ہوگا یا نہیں۔ تو مطیع یقیناً وہ ہوگا۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس کا گمان حقیقت کے مطابق ہے وہ حظ وافر پائے گا۔ (ایضاً)

۱۔ ایضاً۔ ص ۱۷۔۱۸۔ ۲۔ ایضاً۔ ص ۱۸۔

کا اختلاف ہُوا علاوہ یہ اختلاف ذکر، حذف یا تخریج مناط کی وجہ سے ہُوا، یا اس وجہ سے کہ جس چیز کا وصفِ عام بیان کیا گیا ہے وہ اس خاص صورت پر صادق آتی ہے یا نہیں یا کسی کلیہ کو اس کے جزئیات پر منطبق کرنے میں اختلاف ہُوا اور ہر مجتہد نے ایک منفرد رائے قائم کر لی، تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [۱]

۵۔ فروع جن اصولی مسائل پر متفرع ہوتی ہیں ان اصولی مسائل ہی میں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگیا، تو اگر دونوں مجتہدوں کے مآخذ متقارب ہیں تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [۲]

۶۔ اگر اختلاف کا منشاء دو دلیلوں کے درمیان طرق جمع کا تعدد یا قیاس خفی ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [۳]

اصابت مجتہد کے مبحث کا خلاصہ:- اصابت مجتہد کی بحث کو ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب نے خود ہی اس کا ایک نفیس خلاصہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ:-

مجتہد اپنے اجتہاد سے جس حکم میں گفتگو کرتا ہے دراصل وہ حکم صاحب شرع علیہ الصلوات و التسلیمات کی طرف منسوب ہوتا ہے، یا تو بعینہٖ آپ کے الفاظ کی طرف یا اس علت کی طرف جو آپ کے الفاظ سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اور جب صورتِ حال یہ ہے کہ ہر اجتہاد کے دو مقام ہیں۔

ایک یہ کہ صاحب شرع نے اپنے کلام سے کیا یہی معنی مراد لئے ہیں یا کوئی اور۔ اور جب آپ نے منصوص علیہ حکم پر گفتگو فرمائی تو کیا فی نفسہٖ اسی علت کو حکم کا مدار قرار دیا تھا یا نہیں۔

اگر اس حیثیت سے مجتہدین کے مصیب ہونے پر بحث کی جائے تو یقیناً بلاتعیین صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا دوسرا مصیب نہ ہوگا

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ آپ نے

۱۔ عقد۔ ص ۱۷-۱۸۔

۲۔ عقد۔ ص ۱۸-۱۹۔

۳۔ ازالہ۔ ج ۱ ص ۱۰۹۔

اپنی اُمت کو صراحتہً یا دلالتہً یہ حکم بھی دیا ہے کہ جب آپ کے نصوص اُمت پر مختلف ہوں یا آپ کے نصوص میں سے کسی نص کے معانی میں اختلاف ہو تو وہ اس بات پر مامور ہیں کہ اجتہاد کریں اور اس میں سے جو حق ہو اس کی معرفت کے لئے بقدرِ امکان اپنی طاقت صرف کریں ۔ اور جب کسی مجتہد کے نزدیک ان میں سے کوئی صورت متعین ہو جائے تو اس پر اس کا اتباع واجب ہے ۔

مثلاً حضورؐ نے یہ حکم دیا کہ تاریک رات میں جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو ان پر واجب ہے کہ تحری کریں اور تحری کے بعد جو جہت متعین ہو اُس طرف رُخ کر کے نماز پڑھ لیں ۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کو شریعت نے تحری کے وجود پر اس طرح معلق کیا ہے جس طرح نماز کے وجوب کو وقت پر یا بچے کی تکلیف کو بلوغ پر ۔ پس اگر بحث اس حیثیت سے ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاءِ قاضی توڑ دی جاتی ہے تب تو اس کا اجتہاد یقیناً باطل ہے ۔ اسی طرح اگر اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور مجتہد نے اس کے خلاف حکم کیا ہو تب بھی اس کا اجتہاد باطل ہو گا ۔ لیکن اگر دونوں مجتہدوں نے وہ راہ اختیار کی جو انہیں اختیار کرنی چاہیئے تھی اور کسی نے صحیح حدیث کی مخالفت نہیں کی اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس میں قاضی کا فیصلہ یا مفتی کا فتویٰ توڑ دیا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے ۔ [1]

٭ ٭ ٭

---

۱ ۔ عقد ۔ ص ۲۹ ۔ ۳۱ ۔

خانقاہ سراجیہ کا عظیم دینی کتب خانہ

چند ضروری توضیحات

قاضی محمد شمس الدین

ماہ نامہ "فکر ونظر" بابت ماہ اپریل ۱۹۷۰ء میں برادرم محترم پروفیسر محمد رفیع اللہ خان صاحب کا ایک بیش قیمت مضمون بعنوان "ایک عظیم دینی کتب خانہ" شائع ہوا تھا۔ چونکہ پروفیسر صاحب موصوف کا خانقاہ سراجیہ کندیاں میں بہت مختصر قیام رہا اس لئے مضمون میں چند تسامحات رہ گئے۔ مناسب معلوم ہوا کہ قارئین "فکر ونظر" کی تکمیلِ معلومات کے لئے چند توضیحات پیش کر دی جائیں۔

۱۔ پروفیسر صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ

"اس کتب خانے کی بنیاد مولانا ابو السعد احمد خان صاحب نے ڈالی، مصنف ایک جید عالم تھے" صہ ۹۵

یہاں لفظ "مصنف" بالکل بے محل ہو گیا ہے۔ غالباً پروفیسر صاحب لفظ "بانی" یا "موصوف" لکھنا چاہتے تھے۔

۲۔ اسی صفحہ پر لکھا ہے "مولانا نے اپنی کتابوں کے ساتھ اپنی زرعی جائداد بھی اس مقصد کے لئے" وقف" کر دی تھی، اس لئے کتب خانہ سے استفادہ کرنے والوں کے لئے قیام وطعام کا بلا معاوضہ مناسب انتظام ہے۔"

یہاں یہ توضیح ضروری ہے کہ نہ یہ کتب خانہ "وقف" ہے۔ نہ ہی اس کی زرعی جائداد "وقف" ہے۔ حضرت مولانا احمد خان صاحب اس علاقہ کے خاندانی بڑے زمیندار تھے اور خاندانی مہمان نواز بھی۔ اور ان کے بعد وہی روش ان کے خلفائے قائم رکھی کہ ہر وارد اور صادر کے لئے اس کے حسبِ حال مناسب وقت تک قیام وطعام خانقاہ شریف کی طرف سے مفت کیا جاتا ہے۔ مگر اصطلاحی وقف کچھ بھی نہیں۔

۳۔ صہ ۹۸ پر تخریج احادیث مبسوط کی نسبت حضرت مولانا احمد خان صاحب کی طرف کی ہے جو

صحیح نہیں ہے۔ یہ تخریج کا مولانا موصوف کے مرشد حضرت خواجہ محمد سراج الدین صاحب نے موسیٰ زئی شریف میں شروع کی تھی اور تکمیل کے لئے مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب کے سپرد کی تھی مگر افسوس کہ حضرت مولانا ابوالسعد کی عمر نے وفا نہ کی، اور یہ کام ان کی زندگی میں مکمل نہ ہو سکا۔

لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذَالِکَ اَمْراً ۔ (شاید اللہ اس کے بعد کوئی سبیل پیدا کر دے)

<u>کتب خانہ کی معنوی افادیت</u>:۔ سوال یہ ہے کہ اس دور افتادہ جنگل میں اتنا عظیم اور بیش قیمت کتب خانہ کیسے فراہم ہو گیا، اور اس فراہمی کا مقصد کیا تھا؟ — یہ ایک حقیقت ہے کہ تصوف کے سلاسلِ اربعہ شریعتِ محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کی حقیقی روح تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ بقول عارف رومی علیہ الرحمۃ ؎

علم باطن ہم چو مسکہ علم ظاہر ہم چو شیر

اور اپنے اپنے زمانے میں ان سلاسل کے تربیت یافتہ کامل و مکمل صوفیائے کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے رشد و ہدایت کی طرف لوگوں کی عمدہ رہبری فرمائی۔ مگر آخر زمانہ میں ان سلاسل کے اعمال و اشغال میں کچھ لوگوں نے بڑا غلو کیا اور اپنی اغراض مبتدعہ کے اثبات کے لئے فرضی اور وضعی روایات سے کام لیا۔ بقول شاعر۔ ؎

چوں ندید ند حقیقت رہ افسانہ زدند

حضرت مولانا احمد خان صاحب قدس سرہٗ نے علم تصوف کو اصل شریعت کے مطابق کرنے کے لئے ضروری سمجھا کہ علوم دینیہ کا ایک جامع کتب خانہ فراہم کیا جائے۔ اور نقد و جرح کے بعد جو بات منقح ہو جائے اس پر عمل کیا جائے۔ خانقاہ سراجیہ کی یہ ایک اہم خصوصیت تھی کہ جو شخص بھی کوئی مسئلہ کسی فن کا بیان کرے، وہ کتابوں میں سے بھی نکال کر دکھلائے۔ اور چونکہ مذاہب اربعہ اور سلاسلِ اربعہ کی، اور ان کے متعلقات کی، ہر قسم کی کتابیں بہت ہی کثیر تعداد میں موجود تھیں، اور مسئلہ کے تسلیم ہونے کی شرط یہ تھی کہ کتابوں کے حوالے سے مسئلہ ثابت کیا جائے، اس لئے کوئی شخص کوئی کمزور یا بے دلیل بات کرنے کی جرأت ہی نہ کر سکتا تھا۔

دوسری خاص بات جو اس کتب خانہ سے متعلق تھی، وہ یہ تھی کہ حضرت مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب طریقت کے مرشد اور مربی تھے، طریقت میں عالی ظرفی، وسعتِ قلبی اور دوسروں کی رائے کے مناسب احترام اور اختلاف کی صورت میں موزوں و ملائم معارضہ کی تربیت اپنے منتسبین کو ہمیشہ دیتے رہتے تھے۔ یہاں مختلف الخیال علماء کا اجتماع رہتا تھا۔ حضرت کے خدام میں اکثریت اجلہ علماء کی تھی۔ مولانا عبدالخالق

صاحب مرحوم بانی دارالعلوم کبیروالا ضلع ملتان، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم سرگودھا اور مولانا قاضی محمد صدرالدین صاحب بانی خانقاہ نقشبندیہ ہری پور ہزارہ جیسے محقق علماء شریکِ محفل رہتے تھے۔
ایسے حالات میں آراء کا اختلاف لازمی تھا۔ اور اس اختلاف کو اجتماع کی صورت میں تبدیل کرنے کے لئے ایک بڑے کتب خانہ کی ضرورت تھی جو حضرت موصوف نے اپنے ذاتی وسائل سے اکٹھا کیا، اور اس طرح اپنے خدام علماء کی تربیت فرماتے تھے۔ بسا اوقات دورانِ بحث مسئلہ کا کوئی کمزور پہلو خود اختیار فرما لیتے، اور دوسرے علماء علم و فضل اسی مسئلہ کے مضبوط پہلو پر دادِ تحقیق دیتے رہتے، جب کافی بحث ہو چکتی، تو قبلہ حضرت صاحب اپنی رائے سے رجوع فرما کر دوسرے علماء کی ثابت کردہ رائے کو اختیار فرما لیتے۔ اس سے مستفیدین کو دو طرح کے فائدے ہوتے۔ ایک تو یہ کہ ہمیشہ مسئلہ کے راجح اور مضبوط پہلو کو اختیار کیا جائے۔ دوسرا فائدہ یہ کہ جب مسئلہ کا راجح اور مضبوط پہلو سامنے آ جائے تو چاہے اسے کسی چھوٹے آدمی نے ہی ثابت کیا ہو، اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا چاہیئے۔

فراہمی کتب :۔ مولوی عبدالتواب صاحب تاجر کتب ملتان، ابناء مولوی محمد بن غلام رسول سورتی بمبئی، عبدالصمد دادلادہ سورت، اور کلکتہ کے بعض بڑے تاجرانِ کتب کو حضرت کی ہدایت تھی کہ جب بھی کوئی نئی کتاب آئے فوراً خانقاہ سراجیہ کندیاں کو اطلاع دی جائے، اگر یہاں ضرورت نہ ہو تو پھر کسی اور کو فروخت کی جائے۔ اس کے علاوہ مطبع بریل لیڈن ہالینڈ اور لندن کے بعض بڑے کتب فروشوں سے بھی مراسلت رہتی تھی اور مطبوعات یورپ ان کے ذریعے فراہم ہوتی تھیں۔ ذوق بے حد نفیس تھا۔ ایک کتاب آئی، بعد کو پتہ چلا کہ فلاں مطبع میں یہ کتاب زیادہ صحت سے چھپی ہے، وہ کتاب بھی منگوا لی، پھر معلوم ہوا کہ یہی کتاب مصر یا استنبول میں بہت خوب صورت چھپی ہے، وہ بھی منگوا لی۔

لغت کی مشہور کتاب قاموس کی شرح تاج العروس آئی۔ اس کے بعد معلوم ہوا کہ قاموس کے متعلق ایک کتاب قسطنطنیہ میں "الجاسوس علی القاموس" کے نام سے چھپی ہے، وہ بھی منگوا لی۔ قاموس کے متعلق ہی ایک نایاب قلمی کتاب الادموس علی القاموس بھی کتب خانہ میں موجود ہے۔

لغات حدیث کی مشہور کتاب نہایۃ ابن اثیر (۴ جلد) ایک کباڑی کے یہاں سے چار روپے میں دست یاب ہو گئی، کتاب کی عظمت کے پیشِ نظر جلد بندی کے لئے یہی کتاب کلکتہ بھیجی گئی، وہاں سے اس کتاب کی بغیر گتہ مراکو لیدر کی جلد اڑتالیس ۴۸ روپے میں بن کر آئی۔ اور یہ اڑتالیس روپے آج کے نہیں

۱۹۳۴ء کے تھے۔

تفسیر روح المعانی کی اطلاع آئی۔ اس کی قیمت کے مطابق رقم اس وقت پاس موجود نہ تھی۔ حضرت بڑے متفکر تھے۔ ایک وقت کا کھانا نہ کھا سکے۔ آپ کی اہلیہ محترمہ کو جب صورتِ حال کا علم ہُوا، تو موصوفہ نے اپنا طلائی ہار لا کر پیش کر دیا کہ فی الوقت ہار فروخت کر کے آپ کتاب منگوا لیں۔

آپ کو اپنی کتابوں سے عشق کی حد تک لگاؤ تھا۔ حتی الامکان کتاب عاریتاً نہیں دیتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ کتاب ایک بار گھر سے نکل جائے تو ٹھیک سے واپس نہیں آتی۔ یہ شعر بھی پڑھا کرتے تھے ؎

الا یا مستعیر الکتب اقصر — فان اعارتی للکتب عار،
فمحبوبی من الدنیا کتاب — وھل ابصرت محبوبا یعار،

(خبردار اے کتابیں عاریت مانگنے والے ایسا نہ کر، کیونکہ میں کتابیں عاریت دینے میں عار محسوس کرتا ہوں۔ دنیا میں میرا محبوب کتاب ہے۔ اور تم نے دیکھا ہے کہیں محبوب بھی عاریۃً دیا جاتا ہے۔)

ایک دفعہ ایک مولوی صاحب کتب خانہ میں کوئی کتاب دیکھ رہے تھے۔ کتاب پر معمولی سا غبار محسوس ہُوا۔ تو غبار جھاڑنے کے لئے زور کے ساتھ کتاب دھپ سے بند کی۔ حضرت مولانا برآمدہ میں بیٹھے تھے، بیتاب ہو کر اُٹھے اور دوڑ کر اندر تشریف لے گئے، مولوی صاحب سے پوچھا کہ اتنے زور سے آپ نے کتاب بند کی تھی؟ ان مولوی صاحب نے محجوب ہوتے ہوئے کہا کہ حضرت! کتاب پر گرد و غبار تھا وہ جھاڑنے کے لئے میں نے زور سے کتاب بند کی۔

حضرت نے فرمایا، مولوی صاحب! مجھے بیوی یا بیٹی کی گالی سے اتنا صدمہ نہیں ہوتا جتنا اپنی کتاب کی بے حرمتی دیکھ کر ہوتا ہے۔ غبار ہی صاف کرنا تھا تو رومال سے آہستہ سے صاف کرتے۔ پھر اپنے عربی رومال سے آہستہ آہستہ کتاب کو صاف کر کے بتلایا کہ اس طرح نرمی سے صاف کر لیتے، آپ کی دھپ تو میرے دل پر لگی۔

خانقاہ سراجیہ کی چند خصوصیات

اتباعِ کتاب و سنت:- ہر چند کہ شریعت و طریقت ایک ہی منزلِ مقصود کی دو راہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو عنوان ہیں، مگر اس امرِ واقع سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض جاہل صوفیاء تو ایک

طرف، علماء و فقہاء بھی جب کبھی سلوک و درویشی کی حدود میں داخل ہوتے ہیں تو ان کا قدم بھی جادۂ اعتدال سے ہٹ جاتا ہے۔ اور وہ اپنے سلسلہ کی رسومات کی ادائیگی میں اتنا اہتمام اور شدت اختیار کر جاتے ہیں کہ اتباعِ کتاب و سنت کا دامن ہاتھ سے جاتا رہتا ہے اور بدعات کو "طریقت" سمجھتے ہوئے اعتقادی اور عملی معصیتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مگر حضرت مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب اس سے مختلف تھے۔ آپ کا ہر عمل سنت کے سانچہ میں ڈھلا ہوا تھا اور اپنے متبعین کو بھی اتباعِ سنت کی تلقین و تاکید فرماتے رہتے تھے۔ آپ وسیع العلم ہونے کے ساتھ بے حد وسیع القلب تھے۔ خانقاہ شریف میں ہر قسم کے مبتلاء معاصی اشخاص آتے رہتے مگر حضرت کبھی بھی کسی کا عیب اس کے سامنے بیان نہیں کرتے تھے، نہ کبھی کسی کے عیب پر تمسخر یا طنز کرتے۔ تصوف کے اس اصول پر عمل تھا:-

لا تعیر بمعصیة اخیک۔ فیعفه الله و یبتلیک۔ (کسی گناہ پر اپنے مسلمان بھائی کو طعنہ مت دو، ایسا نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے وہ گناہ چھڑا کر تمہارے ساتھ لگا دے)۔

یہ بھی فرماتے تھے کہ علماء ظواہر لوگوں کے کانوں کو نصیحت کرتے ہیں اور اربابِ قلوب لوگوں کے دلوں کو مخاطب کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ کی باطنی توجہ اور صحبت کا اثر یہ تھا کہ اہلِ معاصی کو حضرت کی صحبت کی برکت سے اپنے معاصی سے خود بخود نفرت ہو جاتی تھی۔

ایک خاص عادت مبارکہ یہ بھی تھی کہ دوسرے مذاہب کا ان مسائل میں خیال رکھتے تھے جن میں اپنے مذہب کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ مثلاً دو سجدوں کے درمیان احناف کے نزدیک کوئی ذکر ثابت نہیں مگر حنابلہ کے نزدیک دو سجدوں کے درمیان اللّٰھم اغفر لی پڑھنا فرض ہے۔ آپ بھی سنن و نوافل میں بین السجدتین "اللّٰھم اغفرلی" پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح قعدہ اخیرہ میں علماء ظواہر کے نزدیک دعا "اللّٰھم انی اعوذ بک من عذاب القبر الخ" پڑھنی فرض ہے، حتیٰ کہ اس دعا کے سوا کوئی اور دعا پڑھنے سے۔ علماء ظواہر کے نزدیک۔ نماز ہی درست نہیں ہوتی، آپ بھی یہ دعا پڑھتے تھے۔ نیز اہلِ ظواہر کے نزدیک فجر کی سنتوں اور فرض کے درمیان تھوڑی دیر لیٹ جانا ضروری ہے، آپ بھی سنتوں اور فرض کے درمیان گھر میں لیٹ جایا کرتے تھے۔

ایک اہم ملفوظ:- آخر میں ایک اہم ملفوظ مبارک جو کتابوں کے متعلق ہی ہے درج کیا جاتا ہے۔ فرماتے تھے کہ تصوف کی حقیقت تو مرشد کامل کے بغیر ٹھیک سے سمجھ میں نہیں آتی۔ لیکن اگر کوئی

آدمی کتاب عوارف المعارف مؤلفہ شیخ شہاب الدین سہروردی، غنیۃ الطالبین، کتاب شرح الحکم مؤلفہ ابن عطاء اللہ اسکندری، رسالہ قشیریہ امام ابو القاسم قشیری اور مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی زیرِ مطالعہ رکھے تو علم تصوف صحیح ہو جاتا ہے۔

نیز اس زمانہ میں صحیح تصوف کے فقدان اور غلط تصوف کے رواج پر اکثر متأسف رہتے اور فارسی اور عربی کے درج ذیل اشعار گاہے گاہے بڑی حسرت سے پڑھا کرتے تھے۔

۱۔ بیغما، آنچناں بردند، خوان می پرستان را
نہ می ماند نہ می خانہ نہ ساقی ماند نے ساغر

۲۔ اما الخیام فانہا کخیامہم وأرٰی نساء الحی غیر نسائہا

(خیمے تو انہی جیسے ہیں مگر قبیلے کی عورتیں وہ نہیں۔)

ایک اچھی روایت:۔ آپ نے ایک روایت یہ قائم فرمائی کہ اپنی زندگی میں ہی حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب کو، اپنی نرینہ صاحبِ علم وعمل اولاد کو چھوڑ کر، اپنا جانشین نامزد کر دیا۔ مولانا سلیم پور تحصیل جگراؤں ضلع لدھیانہ کے باشندہ تھے۔ چنانچہ آپ کے بعد چودہ برس مولانا عبد اللہ زیبِ سجادہ رہے۔ مولانا عبد اللہ صاحب نے بھی اپنی زندگی میں موجودہ سجادہ نشین صاحب مولانا خان محمد صاحب کو نامزد فرما دیا تھا، حالانکہ مولانا عبد اللہ صاحب کے بھی صاحبزادے حافظ مولوی محمد عابد صاحب موجود تھے۔

اخبار و افکار

وقائع نگار

۲۵ اکتوبر ۱۹۷۱ء

برن یونیورسٹی کے پروفیسر برگل DR. J. C. BURGEL سفیر سوئٹزر لینڈ کے ہمراہ ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ ڈاکٹر برگل علوم شرقیہ کے استاذ ہیں۔ انہوں نے "قرون وسطیٰ کی اسلامی شاعری میں حقیقت پسندی زور بیان اور تخیل"

"REALISM, RHETORICS AND FICTION IN ISLAMIC POETRY OF THE MIDDLE AGES"

کے عنوان پر اپنا تحریری مقالہ انگریزی میں پڑھا۔ انہوں نے عربی، فارسی، ترکی نیز اردو کی شاعری کے حوالہ سے موضوع پر روشنی ڈالی۔ اپنی تعارفی تقریر میں ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا کہ اسلام فنون لطیفہ بالخصوص شاعری کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ اور میدان شاعری میں مسلمانوں کے کارناموں کو اسلامی شاعری کہنا محل نظر ہے۔ اگر کسی چیز کو اسلامی شاعری کہا جا سکتا ہے تو وہ صرف ان شعراء کا کلام ہو سکتا ہے جنہوں نے اسلام کی حمایت اور اس کی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اپنے فن کو استعمال کیا۔ اور اس کی مثالیں بہت شاذ ہیں۔

پروفیسر برگل کے مقالہ کو اس لحاظ سے قابل قدر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسے شخص کی کوشش کا نتیجہ تھا جس کے لئے وہ تمام زبانیں اجنبی تھیں جن پر انہوں نے اپنے مقالے کی بنیاد رکھی تھی۔ غالباً اسی لئے ان کے مقالے میں لوگوں نے گہری دلچسپی لی۔ لوگوں نے مقالے کو غور سے سنا اور تبصرے بھی کئے۔

---

۱۲ نومبر ۱۹۷۱ء

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر جناب محمد صغیر حسن معصومی نے جشنِ نزولِ قرآن کی ایک مجلسِ مذاکرہ میں مقررِ خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی۔ اس تقریب کا اہتمام حلقۂ یاراں راولپنڈی نے کیا تھا۔ جلسے کی صدارت سفیر اُردن جناب کامل الشریف نے کی۔ گورنمنٹ انٹر کالج سٹیلائٹ ٹاؤن کے وسیع ال میں نشست کا انتظام تھا۔ ۳ بجے سہ پہر حاضرین جمع ہو گئے۔ بعد نماز عصر جلسے کی باقاعدہ کارروائی شروع ہوئی۔ تلاوت قرآن کے بعد جناب حسّان کیلمی نے مہمانوں کا تعارف کرایا، اور تقریریں شروع ہوئیں۔ سفیر اُردن نے عربی میں اپنا صدارتی خطبہ پڑھا جس کا اُردو ترجمہ سامعین میں پہلے ہی تقسیم کر دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر معصومی نے "رمضان اور رویت ہلال" کے موضوع پر اپنا مبسوط مقالہ اُردو میں پڑھا۔ اس کے بعد سوالات اور تبادلۂ خیالات کا دور شروع ہُوا۔ غروب سے چند منٹ پہلے جلسے کی کارروائی اختتام پذیر ہوئی۔ کالج کے ایک دوسرے کشادہ کمرے میں افطاری کا انتظام تھا۔ افطار سے فارغ ہو کر کالج کے ایک لان پر نماز مغرب ادا کی گئی۔ الوداعی سلام اور مصافحہ کر کے لوگ رخصت ہوئے۔

ڈاکٹر معصومی کے مقالے کے اہم حصے اسی شمارے میں کہیں درج ہیں۔ کامل الشریف کی تقریر کے اہم اجزاء درج ذیل ہیں:۔

حمد و ثنا اور درود و سلام کے بعد:۔

ہم ایک ایسے واقعہ کی یاد منا رہے ہیں جس کی مثال نہ صرف اسلامی تاریخ میں بلکہ پوری انسانی تاریخ میں ملنا ناممکن ہے۔

نزولِ قرآن کو چودہ سو سال ہو گئے ہیں، آئندہ بھی صدیاں اور قرنیں گزریں گی جن کا علم خالقِ کائنات ہی کو ہے، تاریخ انسانی کے اس طویل سفر کا کوئی مرحلہ اور کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا، جس میں مفسرین، مفکرین اور شارحین نے وحی الٰہی (قرآن مجید) کی گہرائیوں میں اُتر کر حکمت و دانش اور قانون و اخلاق کے نایاب موتی نہ چنے ہوں۔

زمانہ بدلتا رہے گا وقت گزرتا رہے گا اور انسانی مصالح و ضروریات ان پیہم تبدیلیوں کے ساتھ بدلتی رہیں گی، لیکن یہ محدود الصفحات کتاب (قرآن مجید) اسی طرح تر و تازہ رہے گی جس

طرح اپنے نزول کے اولین روز تھی۔

اس لئے یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ تمام مفکرین حتیٰ کہ مخالفین اسلام بھی اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کی مذہبی، سیاسی اور سماجی زندگی پر کسی دوسری چیز نے اتنا مسلسل اور ہمہ گیر اثر نہیں ڈالا جتنا قرآن کریم نے ڈالا۔ اس حقیقت سے بھی اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں کہ انسانی تہذیب و تمدن کو ڈھالنے میں قرآن کریم کا کام دوسری تمام آسمانی کتب پر فوقیت رکھتا ہے۔

ترقی کی یہ لہر جس کی صبح نزول قرآن کی شکل میں ہوئی تھی، آگے چل کر بالواسطہ اور بلا واسطہ ہر دو طریقوں سے وسطی دور کے یورپ تک پہنچی اور مغرب میں اس ثقافتی و تمدنی ترقی کا سبب بنی جس کو ہم دور بیداری کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ آج ہم علوم و معارف اور ایجادات و انکشافات کے جس دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیمات ہی کے طفیل ہے۔

قرآنی تہذیب نے انسانیت کو ایک ایسا نظام بخشا جو ان تمام قدیم اور فرسودہ نظاموں کا نعم البدل تھا جو غلامی، ظلم اور سرکشی کی آخری حد تک پہنچے ہوئے تھے۔

اسلام نے جس تیزی اور سرعت کے ساتھ ان مخالف قوتوں کے مقابلہ میں کامیابی اور عروج حاصل کیا، جو قوت، تعداد اور علمی ترقی میں کئی گنا زیادہ تھیں، تاریخ کا ایک ایسا فقید المثال واقعہ ہے جس نے ہر زمانے کے مصنفین و مؤرخین کو حیرت میں ڈالے رکھا ہے اور آئندہ بھی لوگ اس حقیقت پر حیرت سے غور کرتے رہیں گے۔

مشہور انگریز مؤرخ ایچ جی ویلز اپنی کتاب "مختصر تاریخ عالم" میں عربوں کی فتح کے واقعہ کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

"انسانی تاریخ میں مدہوش کن فتح کا یہ سب سے بڑا اور سب سے اہم واقعہ ہے (آگے چل کر یہی مصنف مسلمان عربوں کے بارے میں کہتا ہے) کہ انہوں نے اپنی زبان اور اپنی حکومت کو اسپین سے لے کر چین کی سرحدوں تک پھیلا دیا اور دنیا کو ایک نئے تمدن سے آشنا کیا اور ایک ایسا دین انسانیت کے سامنے پیش کیا جو آج بھی دنیا کی ایک زندہ قوت ہے"۔

عظیم مصنف کارلائل نے اپنی کتاب 'ہیروز' میں ان لوگوں کی سختی سے تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے۔ کارلائل نے ایسے لوگوں کو مسکت جواب دیا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

"محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں بہت سے لوگوں کی یہ خام خیالی ہے کہ انہوں نے اپنا دین تلوار کے زور سے پھیلایا۔ یہ لوگ بھی حقیقت سے کس قدر بعید ہیں کہ اس خیالِ خام کو محمد (صلعم) کے مذہب کی دلیل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر محمد صلعم تلوار سے کام نہ لیتے تو ان کا دین نہ پھیلتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ وہ کون سا جذبہ تھا جس نے لوگوں کو تلوار استعمال کرنے پر مجبور کیا" ——— کارلائل آگے چل کر کہتا ہے کہ یہ دین بلاشک و شبہہ ایک دینِ حق ہے، ہم کو چاہیے کہ حق کو اپنے وجود بقاء کے لئے جد وجہد کرنے دیں۔ اس لئے کہ پسپائی اور شکست اسی کا مقدر ہوتی ہے جو پسپائی اور شکست کا مستحق ہوتا ہے اور اس میں ہرگز اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ وہ خیر کو تباہ کر دے۔

اس معجزہ کے دُور رس اثرات ہم مسلمانوں کی قدیم و جدید تاریخ میں دیکھتے ہیں۔ ان اثرات کی دور رسی کا مزید اندازہ ہم کو ان منظم استعماری حملوں سے بھی ہوتا ہے جو برِ اعظم ہائے افریقہ و ایشیا سے اسلامی اثرات کا استیصال کرنے کے لئے وسیع پیمانے پر وقتاً فوقتاً ہوتے رہے اور جن حملوں میں اعدائے اسلام نے دولت سائنس اور فوجی قوت کا پورا پورا استعمال کیا۔

اس زبردست طوفان کے علی الرغم اسلام کی بقاء بھی ایک ایسی محیر العقول حقیقت ہے جس نے مغربی مصنفین کو حیرت میں ڈال رکھا ہے اور وہ اس پر مدت سے غور کر رہے ہیں۔ وہ اس حقیقت سے بھی پورے طور پر آگاہ ہیں کہ قرآن کریم کے ساتھ مسلمانوں کی دلی وابستگی ہی وہ مضبوط چٹان ہے جس کو پاش پاش کرنے کے لئے باطل کی طاغوتی قوتیں برسرِ پیکار ہیں۔

اس میں کوئی شک و شبہہ نہیں کہ اس عظیم اسلامی ملک — پاکستان — کا قیام جو طویل اور ان تھک جد وجہد کے نتیجے میں عمل میں آیا اسی سلسلہ کی ایک عظیم مثال ہے۔ اس مثال سے ہم کو اسلامی طرزِ حیات کے قیام آزادی اور استقلال کے لئے مسلمان اقوام کی جد وجہد کا ایک عمدہ نمونہ ملتا ہے۔ قیامِ پاکستان ایک ایسی حقیقت ہے جس نے شاعرِ اسلام محمد اقبالؒ کے اس قول پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے کہ اسلام ہی نے مسلمانوں کو ہر بحران میں بچایا ہے نہ کہ بالعکس۔

ہم کو اس حقیقت میں ذرہ برابر بھی شک و شبہہ نہیں کہ قرآن کریم نے ہم کو ایک مکمل نظامِ حیات اور ایک واضح شریعت عطا کی ہے۔ اس میں ہر طرح کی ترقی کے اسباب پوشیدہ ہیں۔ یہ شریعت

بلا شبہ ہم کو اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ ہم فکر صالح کو جہاں سے بھی ہو حاصل کریں اور دنیا کے لوگوں سے مذہب و نسل کی تمیز کے بغیر ایک جدید معاشرہ کی تعمیر کے لئے جو چیز ضروری ہو لینے میں تامل نہ کریں۔ ہمارے سامنے اس کے سوا کوئی مقصد نہیں ہونا چاہیئے کہ ہم کھلی عقل اور بیدار بصیرت کے ساتھ قرآن کا مطالعہ جاری رکھیں اور قرآنی ہدایت سے نور حاصل کریں، ہم کو چاہیئے کہ ہم قرآنی اقدار ہی سے وہ قوت حاصل کریں جو ہمارے دَور کو ہمارے اسلاف کے دَور جیسا بنانے میں ہماری مدد کرے۔

اس مبارک موقعہ پر اور اس مبارک مہینہ میں پاکستانی عوام، پاکستانی فوج اور پاکستانی حکومت کو سلام کرتا ہوں۔ پاکستان اسلام کا ایک مضبوط قلعہ ہے جو بڑی قربانیوں اور دقتوں سے گزرنے کے بعد وجود میں آیا ہے۔ پاکستان کا قیام قرآن ہی کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے۔ یہ ملک اللہ تعالیٰ کے اس وعدہ کی تصدیق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب تک مسلمان اپنی نیتوں میں مخلص رہیں گے اور اپنے کلمہ کو متحد رکھیں گے۔ اس وقت تک خدا ان کا حامی و ناصر رہے گا۔

مجھے یقین ہے کہ یہ اسلامی روح جو پاکستان میں بیدار ہوئی ہے اسی طرح قائم و دائم رہے گی اور پوری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کا دفاع کرنے والوں کو قوت و ہمت بخشتی رہے گی۔ پاکستان جن اصولوں اور جن روایات پر زور دیتا ہے ان کے اعتراف کے طور پر پورا عالم اسلام آج پاکستان کے ساتھ ہے۔ عالم اسلام یہ سمجھتا ہے کہ پاکستان کی قوت نہ صرف پورے عالم اسلام کی قوت ہے بلکہ ہر اس ملک کی قوت ہے جو شر اور توسیع پسندانہ عزائم سے برسر پیکار ہے اور ایک پُرامن دنیا بنانا چاہتا ہے۔

۱۵ر نومبر ۱۹۷۱ء

مولانا عبدالقدوس ہاشمی، لائبریرین ادارہ تحقیقات اسلامی، کی اہلیہ رحلت کر گئیں۔ ایک بجے ہال میں تعزیتی جلسہ ہُوا۔ قرآن خوانی کے بعد دعائے مغفرت کی گئی۔

انتقاد

مقدمہ فی اصول التفسیر | مؤلف :- شیخ الاسلام تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام المعروف بابن تیمیہؒ۔ ناشر :- المکتبۃ العلمیہ۔ ۱۵۔ لیک روڈ۔ لاہور۔ قیمت چار روپے۔ صفحات ۴۴۔ عربی ٹائپ۔ عمدہ کاغذ۔ تقطیع :- ½ ۵ × ½ ۸۔

امام ابن تیمیہؒ آٹھویں صدی کے عظیم مفکر و مصلح اور مجاہد بالقلم والسیف تھے۔ ان کی بہت سی علمی تصانیف آج بھی علم و فقہ و اجتہاد میں ان کے بلند مرتبہ کا ثبوت دے رہی ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب بھی ان کے سلسلۂ تصانیف کی ایک کڑی ہے، جسے المکتبۃ العلمیہ کے مولوی عبیدالحق صاحب نے نایاب ہونے کی وجہ سے شائع کر دیا ہے۔

امام ابن تیمیہؒ کو قرآن مجید کے معانی و مطالب معلوم کرنے میں جو انہماک تھا اس کی تفصیل خود ان کی زبان سے سنیئے :-

"کبھی میں ایک آیت کی شرح و تفسیر معلوم کرنے کے لئے تقریباً سو تفاسیر کا مطالعہ کرتا ہوں، پھر اللہ تعالیٰ سے فہم کا طالب ہوتا ہوں، اور کہتا ہوں :- یا معلّم آدم و ابراہیم علّمنی (اے معلّم آدم و ابراہیم مجھے علم دے)۔ میں غیر آباد مساجد اور ویرانوں میں جا کر اپنے چہرہ کو مٹی میں رگڑ رگڑ کر اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتا رہتا ہوں :- یا معلّم ابراہیم فہّمنی (اے معلّم ابراہیم مجھے فہم عطا فرما)۔"

(العقود الدریہ۔ صفحہ ۲۶)

زیرِ تبصرہ کتاب چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں قرآن مجید سمجھ کر پڑھنے اور اس میں غور و تدبر کرنے پر زور دیا ہے اور اس موضوع پر قرآن مجید کی آیات پیش کرنے کے بعد عقلی دلائل فراہم کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"ہر ایک جانتا ہے کہ کسی کلام کی غرض و غایت اس کے معانی و مطالب کو سمجھنا ہوتا ہے، نہ کہ صرف اس کے الفاظ۔ اور قرآن مجید اس کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ انسانوں کا عام دستور بھی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ کسی فن مثلاً طب اور حساب وغیرہ کی کوئی کتاب اس طرح پڑھیں کہ انہیں اس کے مسائل کی شرح و تفصیل سے آگاہی نہ ہو، پھر کلام اللہ کے ساتھ کیا سلوک ہونا چاہیئے جو کہ ان کی پناہ گاہ ہے اور جس کے ذریعہ ان کی نجات و سعادت ہے اور جس پر ان کے دین و دنیا کا قیام ہے۔"

دوسری فصل میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ تفسیر سلف میں جو اختلافات ہیں وہ بیشتر ایک ہی مضمون کو مختلف انداز میں بیان کرنے سے ہوتے ہیں، ان میں تضاد نہیں بلکہ تنوع ہے۔

تیسری اور چوتھی فصلوں میں یہ بتایا ہے کہ تفسیر کے اختلافات دو قسم کے ہوتے ہیں:-

اوّل وہ اختلافات جو نقل و منقولات کی بنا پر ہوتے ہیں۔

ثانیاً وہ اختلافات جو استدلال کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

پانچویں فصل میں تفسیر کے بہترین طریقہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ اور چھٹی فصل میں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر تفسیر کا بہترین ذریعہ میسر نہ آسکے تو پھر کیا صورت اختیار کرنا ہوگی۔

قرآن فہمی میں نظر، اور تفسیر میں تنقیدی ملکہ پیدا کرنے کے لئے اس رسالہ کا مطالعہ نہایت مفید ہوگا۔ مصنف سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس نے جس محنت و کاوش سے فنِ تفسیر کے قواعد کلیہ معلوم کرنے کی کوشش کی ہے اس کی داد نہ دینا بڑا ظلم ہوگا۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی بلند علمی اور معیاری کتابوں کی طباعت کا سلسلہ پاکستان میں جاری ہونا نیک فال ہے۔

امام ابن تیمیہ کی رائے میں تفسیر کا صحیح ترین طریقہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر قرآن مجید سے کی جائے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کسی بات کو ایک جگہ اجمال سے کہتا ہے تو دوسری جگہ اس کی تفصیل پیش کر دیتا ہے، ایک جگہ اختصار اختیار کرتا ہے تو دوسری جگہ شرح و بسط سے کام لیتا ہے۔

پھر اگر کوئی قرآنی مسئلہ قرآن سے پوری طرح واضح نہ ہو سکے تو اس کی توضیح کے لئے سنت سے رجوع کیا جائے، اس لئے کہ سنت شارح قرآن ہے اور قرآن کی وضاحت کرتی ہے۔"

(زیر تبصرہ کتاب صفحہ ۹۳-۹۴)

امام ابن تیمیہ مجرد رائے سے تفسیر کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اور اپنے دعویٰ کی دلیل میں وہ مندرجہ ذیل حدیث رسول ؐ کو پیش کرتے ہیں:-

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار (جس نے قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہی تو وہ جہنم میں اپنا ٹھکانہ بنا لے)۔

علم کی تعریف امام ابن تیمیہ نے یہ کی ہے "یا تو معصوم سے تصدیق شدہ نقل ہو، یا ایسا قول ہو جس پر معلوم دلیل ہو"۔

جہاں تک بغیر علم قرآن میں کچھ کہنے کا مسئلہ ہے وہ تو بالکل واضح ہے، لیکن ہمیں ان کے لفظ "رائے" کے استعمال میں کلام ہے۔ ہمارے خیال میں ایک آدمی کی رائے اس کے علم و فہم و تجربہ کا نچوڑ ہوتی ہے، اور ایسی رائے کے ذریعہ کسی تفسیری مسئلہ میں کچھ کہنا مذموم نہیں ہونا چاہیئے، ایسی رائے "بغیر علم" نہیں کہلا سکتی۔ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو قرآن و سنت سے رہنمائی نہ ملنے پر رائے سے کام لینے کی اجازت دی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہاں "رائی" سے مراد خواہش نفس، اپنے مسلک و عقیدہ پر ضد، اپنے مذہب کی تائید، یا فرقہ وارانہ تعصب لی جائے، جیسا کہ خود امام ابن تیمیہ کی تحریر (زیر تبصرہ کتاب کے صفحہ ۲۵) سے واضح ہے۔ شاید اسی نکتہ کی وضاحت میں انہیں آگے چل کر یہ لکھنا پڑا، ائمہ سلف سے یہ اور اس قسم کے دیگر اقوال اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وہ ایسے تفسیری معاملہ میں جس کے بارے میں انہیں علم نہ ہوتا تھا کلام کرنے میں تنگی محسوس کرتے تھے۔ باقی رہا یہ کہ اگر کوئی شخص کسی تفسیری معاملہ میں ایسی بات کہے جس کا از روئے لغت و شرع اسے علم ہو تو اس کے لئے کوئی مضائقہ نہیں "۔ (ایضاً۔ صفحہ ۳۹)

امام ابن تیمیہ قرآن مجید میں ایسے امور پر غور و فکر کرنے کے قائل ہیں جن سے معاشرہ کو ترقی کرنے میں مدد ملے۔ وہ ایسے تفسیر طلب امور میں توجہ صرف کرنے پر زور دیتے ہیں جن سے دنیا و دین میں مفید نتائج برآمد ہوں۔ اصحاب کہف کتنے تھے؟ ان کے کتے کا رنگ کیا تھا؟ حضرت موسیٰ کا عصا کس درخت کی لکڑی کا تھا؟ یہ اور اس قبیل کے مسائل جو غیر اہم اور بے ضرورت ہوں اور جن سے اختلافات بڑھنے کے سوا کوئی مفید نتیجہ نہ نکلے، ان میں مغز زنی سے وہ بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۲۔ ۲۳)

اس ایڈیشن کے متن میں بعض مقامات توجہ طلب ہیں۔ اگر کتاب کے مضامین کی فہرست اور قرآنی آیات کی تخریج ہو جاتی تو کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو جاتا۔ اس ٹائپ میں زیر والی ہمزہ کی علامت موجود نہیں ہے، لیکن بعض جگہ وہ غلط لگا دی گئی ہے بالخصوص صفحہ ۱۱ پر " اُعلام" اور صفحہ ۱۵ پر " اُسناد" موخر الذکر اِسناد ہے نہ کہ اُسناد۔ اس تصحیح کے بعد یہ جمع نہیں رہے گی، نہ فٹ نوٹ میں لفظ " اصل" کو " اصول" سے بدلنے کی ضرورت باقی رہے گی۔ اسی " اِسناد" کی تائید اگلی عبارت میں " مراسیل" کے لفظ سے ہو رہی ہے یعنی تفسیر و ملاحم و مغازی سے متعلق منقولہ روایات کی اُسناد تو ہیں لیکن " مرسل" ہونے کی وجہ سے " اِسناد" نہیں ہے۔ سرسری نظر سے جو غلطیاں نظر آئیں انہیں آئندہ اصلاح کی خاطر ذیل میں درج کیا جاتا ہے:۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۷	انلا یدبرون القرآن	اُفلا یتدبرون القرآن
۱۲	۱۲	ای تجس	ای تحبس
۱۵	۹	مرجذد	موجود
۱۶	آخری سطر	کذر ب) بھا	کذبھا
۲۲	آخری سطر	حدثنا	حدثنا
۲۹	آخر سے تیسری سطر	لیبیننه للناس ولا یکتمونه	لتبیننه للناس ولا تکتمونه

آخر میں ہمیں عرض کرنا ہے کہ سلف کی تصانیف سے استفادہ نہایت ضروری اور مفید ہے، ان سے ہماری معلومات میں وسعت اور رفتار میں سرعت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن سلف کی کسی تفسیر کو حرفِ آخر سمجھتے ہوئے آنکھیں بند کر کے ان کی اتباع کرتے رہنا " اتبعوھم باحسان" کے خلاف ہوگا، جس سے علمی ترقی کی راہ مسدود اور عقل و فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ ہمیں مسائل کی تحقیق میں امام ابن تیمیہؒ کا طریقہ اختیار کرنا چاہیئے جو کسی تفسیری عقدہ کو حل کرنے کے لئے تقریباً سو تفاسیر کا مطالعہ کرتے، پھر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتے کہ مجھے قرآن فہمی کی توفیق عطا فرما۔

(عبدالرحمٰن طاہر سورتی)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)
اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از کے - این احمد

(The Political Thought of Ibn Taymiyah) ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی)
از قمرالدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم — از تنزیل الرحمن

اختلاف الفقہاء — از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

دواء الشافی — از مولانا عبدالقدوس ہاشمی

Regd. No. P. 14 *December* 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماھی (ہرسال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چندہ

	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/- روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماھنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۰/۶۰ پیسے ۷-۱/۲ نئے پینس ۰/۲۰ سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسلرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ھو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط و کتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

علمی و دینی مجلّہ

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے) (فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر : اعجاز احمد زبیری۔ مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹوٹ پریس اسلام آباد

ماہنامہ **فکرونظر** اسلام آباد

جلد ۹ | ذوالقعد ۱۳۹۱ ھ ✥ جنوری ۱۹۷۲ ء | شمارہ ۷

مشمولات

✥✥✥✥

نظــرات

ہر پاکستانی کے لئے یہ بات رنج و الم کا باعث ہے کہ پاکستان کا ایک بازو ظالمانہ طور پر کاٹ کر اس سے الگ کر دیا گیا ہے ۔ ہماری تاریخ کا یہ ایک ایسا المیہ ہے جس پر دل خون کے آنسو روتا ہے ۔ ہمارے دشمن ملک بھارت نے ہماری بعض کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا اور جارحانہ کارروائی کر کے ہمارے ایک حصے کو ، وقتی طور پر سہی ، ہم سے جدا کر دیا ۔ مشرقی محاذ پر ہماری ناکامی اور بھارت کا غاصبانہ قبضہ عبرت کا تازیانہ ہے ۔ قدرت کی طرف سے یہ ایک تنبیہ ہے ۔ اس کے بعد بھی اگر ہم بیدار نہ ہوئے اور اصلاح حال کی فکر نہ کی تو ہمیں اس سے بھی بد تر انجام کے لئے تیار رہنا چاہئے ۔ یاد رکھنا چاہئے کہ فطرت کا آئین مسلم کسی کے ساتھ رعایت نہیں کرتا ۔

اس دنیا کا نظام اسباب اور نتائج کے ابدی اور اٹل قانون کے تحت چل رہا ہے ۔ عمل اور مکافات عمل اس دنیا کا ایک غیر متبدل اصول ہے ۔ انسان کی زندگی میں پیش آنے والے اچھے یا برے حالات خود اس کے اپنے اچھے یا برے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ خالق کائنات کا ارشاد ہے : ما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم (القرآن) ، تم کو جو مصیبت بھی پہنچتی ہے وہ تمہارے اپنے کیئے کا نتیجہ ہے ۔ مشرقی پاکستان میں جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے وہ ہماری شامت اعمال ہے ۔ اس المیے کو ایک سانحہ یا غیر متوقع حادثہ سمجھنا درست نہیں ۔ اس عالم کون و فساد میں جن واقعات کو حادثات کہا جاتا ہے ، بہ نظر غائر دیکھا جائے تو وہ بھی اچانک رونما نہیں ہوتے ۔ ان کے پیچھے برسوں کے عوامل کی کار فرمائی ہوتی ہے ۔ یہ اور بات ہے کہ اپنی نادانی اور بے بصیرتی کی وجہ سے ہم ان کو سمجھنے سے قاصر رہیں ۔

موجودہ حالات کا اولین و آخریں تقاضا یہی ہے کہ ہم خلوص دل، نیک‌نیتی اور بےلاگ حق پسندی کے ساتھ ان حقیقی عوامل کا سراغ لگائیں اور صدق دل سے تلافی مافات کی کوشش کریں - افراد اپنی انفرادی زندگیوں کا جائزہ لیں اور اجتماعی ادارے اپنے مجموعی کردار کو دیکھیں، ہم کیا ہیں ؟ ہمارا قومی وجود کیا ہے ؟ ہمارے قومی وجود کا مقصد کیا ہے ؟ اقوام عالم میں امت مسلمہ کا اصلی منصب کیا ہے ؟

ہمیں برصغیر میں اپنی اجتماعی جدوجہد کی تاریخ کا از سر نو تنقیدی جائزہ لینا چاہیے - ماضی اور حال سے سبق لے کر مستقبل کے لئے راہ عمل متعین کرنی چاہئے - حصول پاکستان کی جد و جہد کا آغاز کب اور کیسے ہوا - وہ اغراض و مقاصد کیا تھے جن کے لئے برصغیر کے مسلمانوں نے علیحدہ خطہ زمین کی ضرورت محسوس کی - وہ کیا اسباب و عوامل تھے جن کے باعث برصغیر کے مسلمان ہندو اکثریت کے ساتھ مل کر رہنے پر آمادہ نہ ہو سکے- اور ہندوؤں کے اثر سے آزاد ایک خود مختار ریاست کا مطالبہ کیا - اس کے بعد یہ بھی دیکھیں کہ پاکستان کن حالات میں قائم ہوا - پھر قیام پاکستان کے بعد ، اپنی آزادی کے ۲۴ سال ہم نے کس طرح گذارے- ان عظیم مقاصد کو ہم نے کس حد تک پورا کیا جن کے لئے پاکستان کی تحریک شروع کی گئی تھی - اور کس حد تک ہم نے ان مقاصد سے رو گردانی کر کے دوسرے گھٹیا مقاصد کو اپنا نصب العین بنا لیا -

جہاں تک خرابی کے احساس کا تعلق ہے ، بحمد اللہ ہماری قوم میں بحیثیت مجموعی یہ احساس کم و بیش ہمیشہ موجود رہا ہے - البتہ اصلاح کے وہ اقدامات نہیں کیے گئے جو انفرادی اور اجتماعی سطح پر کرنے ضروری تھے - ہماری سب سے بڑی بدقسمتی اب تک یہ رہی ہے کہ ہم صحیح قیادت سے محروم رہے - وہ معاشرہ جس کی قیادت غلط ہاتھوں میں ہو ، رفتہ رفتہ تباہی کے

کنارے پہنچ جاتا ہے۔ عمرانیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ لوگ ان ہی راستوں پر چلنے لگتے ہیں، جو راہیں ان کے رہنما اختیار کرتے ہیں۔ عامۃ الناس اپنے حکمراں طبقے کے نقش قدم کی پیروی کرتے ہیں۔ اس مسئلے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ پاکستان کو موجودہ حالت تک پہنچانے میں ان حکمرانوں کا بڑا ہاتھ ہے جو اب تک اس کے در و بست پر قابض رہے۔ انہوں نے اقتدار کو ملک و قوم کی خدمت کی بجائے اپنے ذاتی مفاد اور ہوائے نفس کے لئے استعمال کیا۔ عوام کی نگاہوں سے اوجھل ایوان حکومت میں جو بد عنوانیاں ہوتی رہیں، ان کا علم تو عالم الغیب کو ہے، وہ برائیاں بھی کم نہیں، جو کھلے بندوں ہوتی رہیں اور جن سے ملک کا ہر باشندہ متاثر ہوتا رہا۔

اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اب ملک کی باگ ڈور ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں آگئی ہے جسے گزشتہ عام انتخابات میں پاکستانی قوم اپنا نمائندہ تسلیم کر چکی ہے اور جس نے ببانگ دھل یہ اعلان کیا ہے کہ اس کا ہر اقدام عوام کی مرضی اور مفاد سے ہم آہنگ ہوگا۔ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرے گا جس میں اسے عوام کی تائید و حمایت حاصل نہ ہو۔ یہ تبدیلی انشاء اللہ دور رس نتائج کا سبب ہو گی۔ یہ تبدیلی کوئی معمولی تبدیلی نہیں۔ پاکستان میں پہلی بار یہ وقت آیا ہے کہ عنان حکومت عوام کے منتخب نمائندوں کے ہاتھ میں ہے۔

مسٹر ذوالفقار علی بھٹو نے صدارت کا عہدہ سنبھالتے ہی اپنی پہلی تقریر میں تفصیل سے ان اصلاحات کا ذکر کیا ہے جو وہ ملک میں لانا چاہتے ہیں۔ یہ اصلاحات وہ ہیں جو پاکستان کے عوام کی دیرینہ آرزوئیں ہیں اور زندگی کے ہر شعبے سے تعلق رکھتی ہیں۔ قوم نے موجودہ صدر کی تقریر اور ان کے نیک ارادوں کا دل سے خیر مقدم کیا ہے۔ امید ہے کہ ملک کا ہر طبقہ صدر اور ان کے رفقائے کار کے ساتھ مکمل تعاون کرے گا۔ اور انہیں اس بات کا پورا موقع دے گا

کہ وہ ملک و قوم کی فلاح و بہبود اور تعمیر و ترقی کے لئے اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنائیں۔ ان اصلاحی اقدامات سے اگر کچھ لوگوں کو بظاہر کوئی نقصان پہنچے تو اسے ملک و قوم کے اجتماعی مفاد کے لئے بطیب خاطر گوارا کرلینا چاہئے۔

مسٹر بھٹو کو قدرت نے اس وقت وسیع اختیارات سے نوازا ہے اور انہیں یہ سنہرا موقع دیا ہے کہ وہ ملک و قوم کی بہتری اور اسلامی اقدار کی سربلندی کے لئے کام کریں۔ قوم پہلے ہی مایوسی اور بد دلی کا شکار تھی۔ مشرقی پاکستان کے المیہ نے قوم کو اس مقام پر لا کھڑا کر دیا تھا جہاں کچھ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ وہ کیا کرے اور کہاں جائے۔ یہاں سے وہاں تک ایک بھیانک خلا تھا۔ مسٹر بھٹو کے آنے سے وہ خلا پر ہو گیا۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی صدر بھٹو کو ملک و قوم اور دین اسلام کی بے لوث خدمت کی پوری توفیق عطا کرے۔ اور ان کی آمد پاکستان میں ایک نئے دور کی نقیب ثابت ہو۔ ہر طرف اخوت، مساوات، امن، خوشحالی، سیاسی استحکام اور اسلامی روح کی بیداری کا دور دورہ ہو۔

یہ تجویز عرصے سے زیر غور تھی کہ فکرو نظر کو ٹائپ میں چھاپا جائے۔ چند ماہ پیشتر اس کی بابت استصواب بھی کیا گیا تھا۔ اس کے جواب میں جو خطوط موصول ہوئے ان کی روشنی میں اب سے بہت پہلے، یہ فیصلہ کر لیا گیا تھا کہ رسالہ ٹائپ ہی میں چھاپا جائے۔ بعض انتظامی دشواریوں کی وجہ سے اس پر فی الفور عملدرآمد نہ ہو سکا اور بات التواء میں پڑگئی، جنوری کا شمارہ ٹائپ میں پیش کیا جا رہا ہے۔ جو قارئین ٹائپ نہیں پسند کرتے، ادارہ ان سے معذرت خواہ ہے۔

حالات کے تحت، فکرو نظر کے صفحات کم کر دیے گئے ہیں۔ جنوری سے ان کی تعداد ۸۰ کی بجائے ۶۰ ہوا کرے گی۔

حق جہاد

محمد صفیر حسن معصومی

اللہ تعالی کا فرمان ہے : (الحج ۲۸ : ۷۸) و جاھدوا فی اللہ حق جہادہ ط ''اور خدا کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے''۔ عام طور پر لوگ جہاد سے مذہبی لڑائی سمجھتے ہیں، حالانکہ جہاد کوشش کو کہتے ہیں جس کی انتہائی صورت لڑائی ہے۔ قرآن پاک نے جابجا جان و مال سے کوشش کرنے کی تلقین کی ہے، (التوبہ ۹ : ۸۸) لکن الرسول و الذین آمنوا معه جاھدوا باموالھم و انفسھم ط و اولئك لھم الخیرات و اولئك ھم المفلحون ، '' لیکن پیغمبر اور جو لوگ ان کے ساتھ ایمان لائے سب اپنے مال اور جان سے کوشش کرتے رہے، انہی لوگوں کے لئے بھلائیاں ہیں اور یہی مراد پانے والے ہیں''۔ سورہ فرقان (۲۸ : ۵۲) میں جہاد کا لفظ کبیر کی صفت کے ساتھ استعمال ہوا ہے: فلا تطع الکفرین و جاھدھم به جھادا کبیرا '' تو تم کافروں کا کہا نہ مانو اور ان سے قرآن کے حکم کے مطابق بڑے شدومد سے جہاد کرو''۔ نفس اور مال کے ساتھ جہاد کرنے کے ذکر کے علاوہ جہاد فی سبیل اللہ کا ذکر بھی جابجا آیا ہے ، البقرۃ (۲۱۸) : إن الذین آمنوا و الذین ھاجروا و جاھدوا فی سبیل اللہ اولئك یرجون رحمت اللہ ط و اللہ غفور رحیم ، '' جو لوگ ایمان لائے اور خدا کے لئے وطن چھوڑ گئے، اور اللہ کی راہ میں کوشش کرتے رہے ، وہی خدا کی رحمت کے امیدوار ہیں، اور خدا بخشنے والا اور مہربان ہے''۔ اس جہاد و کوشش کی وضاحت دوسرے الفاظ میں قرآن پاک نے اس طرح کی ہے : (البقرۃ : ۲۵۱) . . . و لولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لفسدت الارض و لکن اللہ ذوفضل علی العلمین ۔

”اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو زمین فساد سے بھر جاتی، لیکن خدا اہل عالم پر اپنا فضل سایہ کئے ہے“۔

اسلام امن و سلامتی اور حجت و برہان کا دین ہے، اپنے پیرو کاروں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ صبر و تحمل کے ساتھ باہمی تعاون و اخوت سے کام لیں، تعمیری فرائض انجام دیں، اور اپنے مقاصد کے حصول میں کسی طرح حق و انصاف سے تجاوز نہ کریں، اور نہ عدل و مساوات کا رشتہ ہاتھ سے جانے دیں۔ احیانا اگر کوئی گروہ عقل و فہم سے عاری ہو جائے، اور لوگوں پر دست درازی کرے، کمزوروں کا مذاق اڑائے اور زیر دستوں کی حیات کی پاسبانی نہ کرے بلکہ ان کا خون بہانے لگے تو اسلام کے فرزندوں کا یہ فریضہ ہے کہ انسانیت کی حفاظت کریں، اور ایسے ظالم و سفاک گروہ کا قلع قمع کریں، اور ان سے صفحۂ ہستی کو پاک کر کے ہر طرف امن و سلامتی قائم کریں۔ النساء : ۸۴ ”فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف إلا نفسك و حرض المؤمنینج عسی اللہ ان یکف باس الذین کفروا ط واللہ اشد باساً و اشد تنکیلا “ تو اے محمد صلی اللہ علیہ و سلم خدا کی راہ میں لڑو، تم اپنے سوا کسی کے ذمہ دار نہیں ہو، اور مؤمنین کو بھی ترغیب دو، قریب ہے کہ خدا کافروں کی لڑائی کو بند کر دے، اور خدا لڑائی کے اعتبار سے بہت سخت ہے اور سزا کے لحاظ سے بہت سخت ہے“۔ النساء : ۹۱ ”فان لم یعتزلوکم و یلقوا الیکم السلم و یکفوا ایدیھم فخذوھم و اقتلوھم حیث ثقفتموھم ط و اولیکم جعلنا لکم علیھم سلطناً مبیناً۔ “تو ایسے لوگ اگر تم سے (لڑنے سے) کنارہ کشی نہ کریں اور نہ تمہاری طرف (پیغام) صلح بھیجیں اور نہ اپنے ہاتھوں کو روکیں تو ان کو پکڑ لو اور جہاں پاؤ قتل کر دو۔ ان لوگوں کے مقابلے میں ہم نے تمہارے لئے سند صریح مقرر کر دی ہے“۔

جو لوگ صلح و آشتی سے رہنا چاہتے ہیں اور دوسروں کی عزت و ناموس

پر حملہ آور نہیں ہوتے ، ان کے ساتھ امن و امان کے ساتھ رہنا قرآنی حکم ہے، جو اس بات کی وضاحت کر دیتا ہے کہ ایسے لوگوں سے تعرض کرنا بالکل ناحق ہوگا اور ان کے خلاف کسی قسم کی کارروائی کا کوئی جواز نہیں: النسآء : ۹۰ '' فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم و القوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیھم سبیلا اور اگر وہ تم سے (جنگ کرنے سے) کنارہ کشی کریں اور لڑیں نہیں اور تمہاری طرف صلح (کا پیغام) بھیجیں تو خدا نے تمہارے لئے ان پر (زبردستی کر نیکی) کوئی سبیل مقرر نہیں کی '' ۔

غرض جہاد کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں شر و فساد کے اسباب کو دور کر دیا جائے ، اور کسی کو ظلم و طغیان کی اجازت نہ دی جائے ، تاکہ لوگ امن و امان کے ساتھ روئے زمین پر زندگی گذار سکیں، کسی کو کسی سے خوف و ہراس نہ ہو، اور کسی کو اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کے غیر محفوظ ہونے کا خدشہ نہ ہو۔ تہذیب و تمدن اور علم و ثقافت کی برکات کا خلاصہ یہی ہے کہ لوگ شادان و فرحان رہیں اور دوسروں کو بھی خوش و خرم رہنے دیں ، سماوی ادیان کی غرض و غایت یہی رہی ہے، اور فطری طور پر بلا امتیاز ملک و ملت انسانی اصول اور انسانیت کا تقاضا یہی رہا ہے۔ تقریباً چودہ صدیوں سے اسلام کا دعوی یہی ہے کہ لوگوں میں اتحاد ، احترام حقوق ، اخوت و مساوات کے ساتھ باھمی ہمدردی کا جذبہ ہو ، اور کسی کو کسی سے کوئی شکایت و پر خاش نہ ہو۔ چنانچہ اپنے سنہرے عہد میں فرزندان اسلام جب توحید کا پرچم لئے صحرائے عرب سے نکلے اور دنیا کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ متمدن اقوام رومیوں اور ایرانیوں کو اپنے فطری اصولوں کی دعوت دی تو انہوں نے اپنی قلمرو میں ، تاریخ گواہ ہے، سب کے ساتھ مساویانہ سلوک کیا۔ عیسائی یہودی اور صابی ان کی قلمرو میں اسی طرح امن و چین کی زندگی بسر کرتے تھے جس طرح فرزندان اسلام رہتے تھے ، ذمیوں کے شہری حقوق کی اسی طرح نگہداشت کی جاتی تھی جس طرح مسلمانوں کے حقوق محفوظ تھے ، ان کی

مذھبی آزادی اپنے گھروں اور اپنے احاطوں میں برقرار تھی۔ البتہ ان کو اپنے دین کی تبلیغ کی اجازت بر سر عام صرف اس لئے نہ تھی کہ شر و فساد رو نما ہونے کا خدشہ تھا ، کیونکہ دو طریقہ٫ فکر کی آزادی مخاصمت و مخالفت سے آزاد نہیں رہ سکتی ، اور یہ بات مسلم تھی کہ عیسائیوں کو یہود اور اسی طرح اھل کتاب اور ایرانی ایک دوسرے کو برداشت نہیں کر سکتے تھے ، یہ لوگ ھمیشہ ایک دوسرے سے بر سر پیکار رہے، اور کمزوروں پر ھر طرح کے مظالم ڈھاتے رہے ، عورتیں بچے بوڑھے سبھی فاتح اقوام کے ظلم و ستم کا نشانہ تھے ، کھیتیاں برباد کر دی جاتیں، آباد شہر ویران کر دئے جاتے تھے۔ اسلام نے تاریخ انسانی میں اولین بار یہ نظیر پیش کی کہ پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ و سلم اپنے آبائی وطن مکہ میں جہاں سے وہ نکالے گئے تھے فاتحانہ داخل ھوتے ھیں تو سب کو آزاد چھوڑ دیتے ھیں اور خانہ کعبہ کے کلید بردار کو بلا کر کعبہ کی کنجی اپنے ھاتھوں سے پھر اسی کے حوالے کرتے ھیں۔

خلفاء کے عہد میں اسلامی افواج شام ، مصر اور ایران کی سر زمین میں یلغار کرتی ہوئی داخل ہوئیں تو کبھی انہوں نے عورتوں بچوں بوڑھوں اور نہتوں پر ھتھیار نہیں اٹھایا ، نہ کھیتیاں برباد کیں۔ اعلاء کلمۃ الحق کے لئے انہوں نے تلوار اٹھائی کہ سر کشوں کی سرکوبی کی جائے تاکہ انسانی حقوق کا احترام قایم رہے، اور امن و امان کی زندگی لوگ بسر کر سکیں۔

اسلام کا چھٹا رکن جہاد ہے جس کا غلط مفہوم مذھبی جنگ لوگوں میں مشہور ہے۔ اسلام کی تبلیغ سے پہلے مذھب کے لئے عیسائیوں ، یہودیوں اور ایرانیوں نیز دوسری اقوام مثلاً ھندو برھمن ، بودھ و غیرہ کے پیروؤں میں لڑائیاں برابر لڑی گئیں، اور اسلام کے بعد بھی لڑی جاتی رھیں، لیکن ان کی نوعیت مسلمانوں کی جنگوں سے مختلف رھی۔ غیر مسلموں نے مفتوح قوم کو کسی طرح کی آزادی نہیں دی ، اور نہ آج ان کو فکری آزادی کی اجازت دیتے ھیں،

مگر مسلمانوں نے مفتوح قوم سے ہمیشہ برابری کا سلوک کیا، اور سیاسی برتری کے سوا ہر طرح کی آزادی انہیں بخشی، نہ ان کے دین و مذہب میں مداخلت کی نہ ان کی روایات سے تعرض کیا۔ اور تاریخ شاہد ہے کہ اقوام یورپ نے صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کو تہ تیغ کرنے کے ساتھ خود اپنے لوگوں پر بھی ہاتھ صاف کیا۔ اندلس پر عیسائی قوموں کا غلبہ ہوا تو مسلمانوں کو زبردستی عیسائی بنایا، ہندوستان میں تقسیم کے بعد مسلمانوں کی تاریخ اور ثقافت کو مسخ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جا رہی ہے، بہت سے کمزوروں کو ہندو بننے پر مجبور کیا گیا ۔ آج بھارت میں فرقہ وارانہ فساد روز کا معمول بن چکا ہے۔

اسلام میں جہاد بمعنے جنگ کی اجازت صرف امن و امان قائم کرنے کے لئے ہے، جس کی تصریح آیات قرآنی سے کی جا چکی ہے۔ اپنے اعتقاد و نظریہ کے تحفظ کے لئے، نیز دوسروں کے ظلم و عدوان سے بچنے کے لئے جہاد کی تلقین لابدی ہے، فطری دین ہونے کا تقاضا تھا اور فطری قواعد کی مطابقت کے لئے ازبس ضروری تھا کہ جہاد فرض کیا جاتا۔ ورنہ اسلام کا نام و نشان تاریخ میں نہ ملتا، نہ اسلامی تعلیمات کی تبلیغ ممکن ہوتی۔

مغربی اقوام کی ثقافتی نیز سیاسی برتری کی وجہ سے مسلمان جہاں اسلامی احکام سے بیگانہ ہوگئے ہیں وہاں اسلامی تعلیمات سے بھی بڑی حد تک بے بہرہ ہوگئے ہیں۔ مغربی طرز زندگی کو اپنا کر، علوم جدیدہ سے آراستہ ہو کر اسلام کے فرزند یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اسلامی تعلیمات اور اسلامی روایات ہمارے لئے مفید نہیں، دوسری اقوام عالم میں اپنا مقام پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسلامی حدود و تعزیرات سے چشم پوشی کی جائے، اسلامی تعلیم و تربیت سے بیگانہ نئی پود کے افراد یہ سمجھنے لگے ہیں، کہ ہماری ترقی کی راہ میں حائل اسلام اور اسلامی قوانین ہیں، اعداء اسلام کے ہاتھوں خدیوں کے

زوال پذیر، بڑی حد تک بے عمل، فرزندان اسلام تا بڑ توڑ شکست کھانے کے بعد یہ احساس کرنے لگے کہ ہماری شکست کا سبب ہمارا مذہب ہے، اور ترقی یافتہ اقوام سے مقابلہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حلال و حرام کے امتیاز کو خیر باد کہہ دیں اور ان کے ظاہری طریق زندگی کو اپنا لیں۔ صدیوں کی شکست خوردہ ذہنیت کے مالک یہ بھول گئے کہ پہلے اپنے اخلاق کو درست کریں اور صحیح علم کو اپنا مقصد بنائیں تب کہیں یہ علوم جدیدہ ہمارے لئے مفید بن سکتے ہیں۔ انہوں نے اسوہٗ رسول کو تج دیا، اور ہوا و ہوس میں ایسے غلطاں و پیچاں رہے کہ اسلامی تعلیمات کو بھی مغربی زبانوں کے ذریعہ حاصل کرنا اپنے لئے طرۂ امتیاز سمجھنے لگے، جن کو قرآنی زبان سے تعلق نہ ہو ان کی گمراہی کا کیا ٹھکانہ ہے۔

ارکان اسلام میں نماز و روزہ کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ فرزندان اسلام اپنے کو خدا کے حوالے کریں، اور اللہ کے آگے ہر وقت اور ہرآن سرنگوں رہیں، اور اپنی خواہشات اور نفسانیت سے بالکل پاک و مبرا ہو جائیں، آپس میں ایک دوسرے کے ہمدرد و معاون بن جائیں، زکات و حج ادا کر کے آپس میں بین الاقوامی رشتہٗ اخوت قائم کریں، ایثار و رواداری کے خوگر ہو جائیں، پھر دشمنوں کے مقابل سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن جائیں۔ ان اخلاق فاضلہ کو اپنانے کے بعد توحید کے پروانے اس لائق ہو جاتے ہیں کہ اللہ تعالی ان کو حکم دیتا ہے:

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل، ترهبون به عدواللہ وعدوكم (الانفال: ٦٠) ”اور ان کے لئے تیار کرو، جس قدر قوت ممکن ہو، جمع کرو سوار و پیدل فوجوں کو جس سے اللہ کے اور خود تمہارے دشمنوں پر خوف طاری ہو،،۔ اس آیت پاک میں ”قوت،، نکرہ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ بحری، بری، فضائی اور ہر طرح کے آلات حرب مہیا کرنا ضروری ہے۔ 'رباط' کے لفظ سے اشارہ ہے کہ دفاعی قوت عام ازیں کہ ظاہری ہو یا خفیہ، اپنے

مور چوں کی مضبوطی، جاسوسی اور جنگی ساز و سامان نیز فنون جنگ کی تنظیم و تربیت فرض ہے، تاکہ ان کے ذریعہ لوگوں کے حقوق کی نگہداشت ہوسکے اور امن و امان کا قیام ممکن ہو۔

اسلام اس قسم کی تیاری کا حکم دیتا ہے تاکہ اسلامی تعلیمات اور اسلامی احکام کا نفاذ ہوسکے، کیونکہ فرزندان اسلام میں جب اپنے دین و دینی احکام کا احترام اور دینی آداب کا لحاظ نہ ہوگا تو احساس کمتری میں مبتلا ہو جائیں گے، اور شعائر دین کا ان کے دلوں میں کوئی و قار باقی نہ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے نہایت واضح شخصی قوانین کی تعلیم دی ہے تاکہ اس کے فرزندوں میں نکاح و طلاق، وراثت، وصیت اور دوسرے شخصی معاملات میں خلفشار واقع نہ ہو، تجارتی و اقتصادی نیز سیاسی معاملات میں صرف کچھ حدود اور حلال و حرام کے عام احکام سکھا دئے کہ ان کے پیش نظر اپنے معاملات اور سیاسی تنظیمات کو اپنے جایز مفاد و مصالح کے لئے امانت و دیانت کے ساتھ قایم کریں، اور ظلم و طغیان اور ہواؤ ہوس کے مرتکب نہ بنیں۔

افسوس یہ ہے کہ اس بیسویں صدی میں ہم ان شخصی اور قرآنی احکام پر پوری طرح عامل نہیں رہے، اور اب اس خلاف ورزی کے نتائج سے دو چار ہیں، ایک نہایت معمولی سی مثال سے اس غفلت کے دور رس نتائج کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ قرآن پاک نے اس میں شک نہیں کہ کتابیہ عورت سے شادی کرنے کی اجازت دی ہے، مگر ہم اس بات کو بھول گئے کہ یہ اجازت اسلامی حکومت کی حدود کے لئے ہے، جہاں مسلمانوں کی حکومت نہ ہو اور غیر مسلموں کی حکومت اور ان کا غلبہ ہو تو ایسے ممالک میں کتابیہ سے نکاح کا جواز ہر گز ثابت نہیں ہوتا، اور یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں کتابیہ سے نکاح کو حرام قرار دیا، وہ احساس کرنے لگے تھے کہ ذمیوں کی کثرت اور ان کے و قار کے آگے کہیں ایسا نہ ہو کہ ایسی شادیوں سے

جو بچے پیدا ہوں ان پر ماؤں کا غلبہ ہو اور ان کے اثر سے بچے نصرانی یا یہودی نہ ہو جائیں۔

آج کل جبکہ ہم یورپ و امریکہ میں شب و روز غیر اسلامی ماحول میں رہتے ہیں، جہاں اسلام کے فرائض و واجبات کی ادائگی سے غافل ہو جاتے ہیں پھر کیونکر یہ امید کی جا سکتی ہے کہ ان ممالک میں کتابیہ سے شادی کریں اور اپنے بچوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق تعلیم و تربیت دیں ؟ ۔ ان ممالک میں تو اچھے اچھے تعلیمیافتہ مسلمان خود شکوک و شبہات کے شکار ہو جاتے ہیں، اور قرآنی احکام کی دور ازکار من مانی تاویلات کے ادھیڑ بن میں لگ جاتے ہیں، وجہ ظاہر ہے کہ وہ غیر اسلامی ماحول میں رہتے ہیں، اور مستشرقین کی کتابوں سے اپنی دینی تعلیم کو مکمل کرنا چاہتے ہیں۔ ان کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی تعلیمات، نیز عادات و اطوار پر اس طرح برائے نام علمی روشنی ڈالی گئی ہے کہ طرح طرح کے شکوک و شبہات شارع اسلام اور مسلمانوں کے کردار کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کتابیں جو بدقسمتی سے انگریزوں کے عہد سے ہمارے ملک میں مستند تاریخی کتابیں سمجھی جاتی ہیں اور جو ہماری یونیورسٹیوں میں داخل نصاب ہیں درحقیقت ان لوگوں کے لئے لکھی گئی ہیں، جن کی مادری زبان انگریزی ہے اور جن کو اسلام سے دور رکھنا مقصود ہے، غرض یہ مشنری ضرورتوں کے ما تحت لکھی جاتی ہیں، مگر آج انگریزی زبان کے غلبہ اور مسلمانوں کی اندھا دھند تقلید کا نتیجہ ہے کہ سارے عالم کے مسلمان بھی ان ہی کتابوں کو سر پر رکھتے ہیں اور خود اپنے علمی سرمایہ سے بیگانہ ہی نہیں رہتے بلکہ اپنے آبا و اجداد اور مسلمانوں کی عربی اور اردو زبان کی کتابوں کو دقیانوسی، اور غیر علمی قرار دیتے ہیں، یا للعجب ! طرفہ تماشہ یہ ہے کہ مستشرقین اپنی کتابوں میں علمی صداقت کے لئے انہی پرانی عربی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں، البتہ اکثر و بیشتر ان کے مطالب

اپنے مقاصد کے پیش نظر توڑ مروڑ کر بیان کرتے ہیں، جن کی وضاحت خود ان ھی کی کتابوں سے ھو جاتی ھے۔

یہ امر واضح ھے کہ ھمیں ھر طرح حزم و احتیاط سے کام لیتے ھوئے علمی، ذھنی، ثقافتی، اندرونی، بیرونی ھر جانب سے مدافعت کا انتظام کرنا ضروری ھے، دشمنوں کے مقابلے میں معمولی سے معمولی کمزوری ھماری شکست کی موجب بن سکتی ھے، عقیدے کی کمزوری، اخلاق کمزوری، عزم و استقلال کی قلت، دشمنوں کی کثرت سے مرعوب ھو جانا، دشمنوں کے حسین و جمیل ھتھکنڈوں، ادبی، ثقافتی اور جنسی ترغیبوں کے جال میں پھنسنا سب کچھ ھماری تباھی کو مؤثر بنا سکتے ھیں۔ اور ان سے ھم اپنی حفاظت کی تدبیروں میں تساھل کے مرتکب ھو سکتے ھیں۔

اللہ جلشا نہ نے علم میں زیادتی کی دعا جو سکھائی ھے (رب زدنی علما، اے میرے پروردگار میرے علم میں اضافہ کر) وہ اسی لئے ھے کہ ھر طرح کے تجربی علوم میں ھم بھی گوئے سبقت لے جائیں، صرف نظری اور دینی علوم ھی سے چمٹے نہ رہ جائیں، اور یہ حقیقت ھے کہ ھر قسم کے علوم میں جس قدر مہارت انسان پیدا کرتا ھے اسی قدر اللہ رب العالمین کی قدرتوں اور الٰھی کا موں کی عظمت دلوں میں جا گزیں ھوتی ھے، اور انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء (اللہ کے بندوں میں سے علم والے ھی اس سے ڈرتے ھیں) کی صداقت واضح ھو جاتی ھے۔

علم کا تقاضہ یہ ھے کہ دشمنوں کے حملہ سے پہلے ھی تیاری کر لینی چاھئے، اللہ پر توکل کرتے ھوئے اس کے حکم کے مطابق ظاھری ساز و سامان کی فراھمی ضروری ھے، قرآن پاک اسی لئے حکم دیتا ھے: (النساء : ۱۷)

یا ایھا الذین آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا، مومنو! جہاد کے

لئے هتھیار لے لیا کرو پھر یا تو جماعت جماعت ہو کر نکلا کرو یا سب اکٹھے کوچ کیا کرو۔

غرض بری ، بحری ، جوهری اور فضائی آلات حرب کی فراهمی نیز عسکری تنظیم و تربیت کے بعد اللہ جلشانہ مسلمانوں کے متعلق یہ اعلان کرتا ہے: (النساء : ۷۶) الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل اللہ . و الذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت ، فلیقاتل فی سبیل اللہ الذین یشرون الحیاۃ الدنیا بالاخرۃ ، و من یقاتل فی سبیل اللہ فیقتل اویغلب ، فسوف نؤتیه اجرا عظیما ، " جو لوگ ایمان دار هیں وہ اللہ کے راستے میں لڑتے هیں ، اور جو لوگ کفر و نافرمانی کے مرتکب هیں وہ طاغوت و شیطان کے راستے میں لڑتے هیں ، تو چاهئے کہ اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے قتال کرو جو آخرت کے بدلے دنیاوی حیات کو خریدتے هیں ، اور جو اللہ کی راہ میں لڑتے هیں ، اور وہ یا شہید هوتے هیں یا غالب آتے هیں ، تو ان کو هم جلد هی اجر عظیم عطا کریں گے " ۔

جنگی تیاریوں اور قتال کا حکم فرزندان اسلام کو اس لئے ملا ہے کہ حق کی نصرت کریں ، اور باطل کو ذلیل و خوار بنائیں ، بنی نوع انسان کو سعادت اخروی اور حیات ابدی سے مستفید هونے کا موقعہ دیں ۔ حق و باطل کی تفریق اور دونوں میں امتیاز کرنا ، ساتھ هی نیکی کی تائین اور بدی سے اجتناب کرنا ایسے فرائض هیں جو اسلام سے قبل توریت و انجیل کی تعلیمات میں بھی داخل تھے ، اور عقل و خرد کی رو سے بھی خیر کی دعوت اور شر کی روک تھام انسانیت کے عین تقاضے هیں ، بنابریں اللہ تعالی نے ایمان والوں سے یہ معاملہ کیا ہے کہ وہ اللہ کی خوشنودی و رضا کے لئے اپنی جانیں اور اپنی دولت قربان کر کے لوگوں کو حق کی طرف بلائیں اور انھیں باطل سے بچائیں ، اللہ تعالی نے ان قربانیوں کے بدلے اپنی مغفرت اور اپنے فضل سے جنت و انعامات کے عطا کرنے کا وعدہ کیا ہے ، اور اس معاملے کو خرید و فروخت سے تعبیر کیا ہے ۔

(التوبہ : ۱۱۱) ، إن الله اشتری من المؤمنین انفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة ، یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون ، وعدا علیه حقا فی التوراة و الانجیل و القرآن ، و من اوفی بعهده من الله ؟ فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به ، و ذلك هو الفوز العظیم ، ”بے شک اللہ تعالی نے مومنوں سے ان کی جانوں اور ان کے اموال کو خرید لیا ہے کہ بدلے میں ان کو جنت ملے گی ، اور وہ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں ، تو قتل کرتے اور قتل کئے جاتے ہیں ، اللہ تعالی کا یہ وعدہ حق ہے جس کا ذکر توریت ، انجیل اور قرآن میں ہے ، اور اللہ تعالی سے بڑھ کر کون اپنے وعدہ کو زیادہ پورا کرنے والا ہے؟ تو اپنی اس بیع پر جس کا معاملہ تم لوگوں نے اللہ کے ساتھ کیا ہے خوشخبری حاصل کرو ، کہ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

جیسا کہ اشارہ گزر چکا ہے مادی طاقت کے مظاہرہ اور عسکری تنظیم و تربیت کی ضرورت اس لئے ہے کہ حق کی نصرت کی جائے اور ناحق کا قلع قمع کیا جائے ، چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین ، لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره لمجرمون ، ”اللہ چاہتا ہے کہ اپنے کلمات سے حق کو ثابت کرے اور کافروں کی قوت کو ختم کر دے ، تا کہ حق کو قائم کرے اور باطل کو نیست و نابود کر ڈالے ، اگرچہ دل کے پاپی ، غلط کار اور جرم کرنے والے اس کو پسند نہیں کرتے“۔

اس جہاد کی انتہا اس وقت ہوگی جبکہ سارا فتنہ و فساد ختم ہو جائے اور اللہ جلشانہ کا دین ہر طرف قائم ہوجائے ، البقرۃ : ۱۹۳ - و قاتلوهم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظلمین“ اور ان سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے ، اور دین اللہ کے لئے قائم ہو ، پس اگر وہ باز آگئے تو زیادتی نہیں ہے مگر ظالموں پر“۔

بنابریں ایسے حالات میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم و جور کیا جائے ، ان کے مال و دولت اور عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ اپنے مظلوم بھائیوں کی مدد کریں اور حملہ آوروں سے نبرد آزما ہو کر ان کے تکبر و غرور کو خاک میں ملا دیں ، لہذا ہمیشہ دشمنوں سے چوکنا رہیں ، اور علم و عمل ، جنگی تیاریوں اور معاصرانہ علوم و ترقیاتی امور سے غافل نہ رہیں ، جو لوگ ایسے نازک دور میں پیچھے رہ جاتے ہیں ، اور مسلمانوں کے دوش بدوش مقابلے میں شریک نہیں ہوتے ان سے دنیاوی قطع تعلق کرنا ضروری ہے ، اور ان سے بات چیت بند کر دینا اور ان کو الگ تھلگ کر دینا واجب ہے ، کیونکہ حضور پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیاتھا ، غزوۂ تبوک کی تیاری میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو شریک ہونے کو کہا ، مگر منافقین کے ساتھ ساتھ تین صاحب اخلاص صحابیوں نے بھی تساھل سے کام لیا اور یہ شرکت کا ارادہ کرتے ہی رہے کہ لشکر اسلام مظفر و منصور واپس آ گیا - منافقین جھوٹ موٹ اپنے اپنے بہانے اور عذر بیان کرتے رہے ، آپ ص نے ان سے کچھ تعرض نہ کیا ، البتہ تینوں مخلص صحابی ، کعب رض بن مالک ، ھلال رض بن امیہ اور مرارہ رض بن ربیعہ سے آپ ص نے ترک موالات کیا حتی کہ پچاسویں دن یہ آیت پاک ان کی شان میں نازل ہوئی . التوبہ" رکوع ۱۴ ، و علی الثلثہ" الذین خلفوا ط حتی اذا ضاقت علیھم الارض بما رحبت و ضاقت علیھم انفسھم و ظنوا أن لاملجأ من اللہ الا الیہ ثم تاب علیھم لیتوبوا ط ان اللہ ھو التواب الرحیم ، " ان تینوں شخصوں پر اللہ نے توجہ فرمائی جن کا معاملہ ملتوی کر دیا گیا تھا جب کہ آن پر زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود تنگ ہو گئی تھی اور وہ خود بھی اپنی جان سے تنگ آ گئے تھے ، اور انہوں نے جان لیا تھا کہ سوائے اللہ کے اور کہیں پناہ نہیں مل سکتی ، اس وقت اللہ نے ان پر توجہ فرمائی تاکہ وہ رجوع کریں بے شک اللہ تعالی بہت توجہ فرمانے والا اور بڑا رحم کرنے والا ہے " .

خود کعب رض بن مالک نے اپنی سرگزشت اس طرح بیان کی ہے : " تمام جنگوں میں ، میں نے رسول اللہ ص کے ساتھ شرکت کی اور اس موقعہ پر بھی نکلنے کا فیصلہ کر لیا تھا ، دن گذرتے گئے اور میں اس خیال میں رہا کہ اپنے معاملات نپٹالوں تو نکلوں ، اتنے میں خبر ملی کہ رسول اللہ ص واپس آپہنچے ہیں اس وقت میری آنکھیں کھلیں ، لیکن اب کیا ہو سکتا تھا ، آپ ص حسب معمول مسجد میں تشریف لائے اور جو لوگ کوچ میں شریک نہیں تھے حاضر ہو ہوکر معذرتیں کرنے لگے ، یہ کچھ اوپر اسی (۸۰) آدمی تھے ، انہوں نے جو کچھ ظاہر کیا ، رسول اللہ ص نے قبول کر لیا ، اور ان کے دلوں کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا ، جب میری طرف آپ ص نے توجہ کی تو میں جھوٹی معذرت نہ کر سکا اور جو سچی بات تھی صاف صاف عرض کر دی . آپ ص نے فرمایا " اچھا جاؤ اور انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ تعالی فیصلہ کر دے " . بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ ایسا ہی حکم مرارہ رض بن ربیعہ اور ھلال بن امیہ کے حق میں بھی صادر ہوا ہے . آپ ص کے حکم سے سب نے ہم لوگوں سے منہ پھیر لیا . وہ دونوں شریک ابتلا گھر میں بیٹھ رہے . مگر میں سخت جان روز گھر سے نکلتا ،مسجد میں حاضری دیتا اور ایک گوشہ میں سب سے الگ جا بیٹھتا . نماز کے بعد سلام عرض کرتا تو آپ ص کا رخ پھر جاتا ، اپنے اعزہ و اقربا بھی غیر ہو گئے ، ایک دن شاہ غسان کا سفیر تلاش کرتا ہوا میرے پاس آیا اور بادشاہ کا خط میرے حوالہ کیا جس میں لکھا تھا ، ہمیں معلوم ہوا ہے تمہارے آقا نے تم پر سختی کی ہے ، تم ہمارے پاس چلے آؤ ، ہم تمہاری قدر و منزلت کریں گے . خط پڑھ کر میں نے کہا یہ ایک اور نئی مصیبت آئی ، گویا پچھلی بلائیں کافی نہ تھیں ؟ جب اس حالت پر چالیس راتیں گزر چکیں تو رسول اللہ ص کی جانب سے ایک آدمی آیا اور یہ حکم سنایا کہ اپنی بیوی سے الگ رہو ، طلاق نہ دو ، میں نے اپنی بیوی کو میکے بھیج دیا ،

خدا خدا کر کے پچاسویں صبح کو آیت پاک نازل ہونے کے بعد ، جب کہ میں اپنے مکان کی چھت پر نماز پڑھ کر بیٹھا تھا ، اچانک کیا سنتا ہوں کہ

کوئی آدمی پکار رہا ہے: "کعب بن مالک بشارت ہو تمہاری توبہ قبول ہوگئی"، لوگ مبارک باد دینے آنے لگے، میں جب حضور ص کے پاس پہنچا، تو آپ ص کا چہرہ خوشی سے چمک رہا تھا، فرمایا، کعب! تجھے آج اس دن کی بشارت دیتا ہوں جو تیری زندگی کا سب سے بہتر دن ہے"، اللہ اللہ! حضور ص کے اصحاب کا یہ درجہ تھا کہ ان سے کوئی غلطی سرزد ہوتی اور وہ خالص دل سے توبہ کرتے تو وحی آتی تھی، اور اللہ تعالی خود ان کی توبہ کی مقبولیت کا اعلان کرتا تھا، فاعتبروا یا اولی الابصار،

آج ہمارے لئے اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہم اللہ تعالی سے توفیق چاہیں کہ ہم اس کے احکام بجالانے اور حق جہاد ادا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی و غفلت کے شکار نہ بنیں - و اللہ خیر حافظا وھو ارحم الراحمین،

سرمایہ و محنت

(بسلسلۂ گزشتہ)

شوکت سبزواری

اس مسئلے کا ایک اہم اور دلچسپ پہلو بھی ہے جس کا ذکر یہاں ہونا چاہیے۔ یہ پہلو اہم ہے کہ اس سے مسئلے کے وہ گوشے ابھر کر سامنے آتے ہیں جو ہنوز نیم تاریک یا نیم روشن ہیں، اور دلچسپ ہے کہ علم اور روشنی کے اس زمانے میں شاید ہی کوئی یہ باور کرنے کے لئے تیار ہو کہ آج سے صدیوں پہلے ایک نیم مہذب سرزمین میں کسی مسئلے سے متعلق، جس کا اس وقت وجود نہ تھا، کوئی نازک اور لطیف نکتہ پیدا کیا گیا ہوگا۔ وہ پہلو یہ ہے کہ ان معانی کے علاوہ جو مختلف فنی حوالوں سے سطور بالا میں بیان ہوئے، جدید معاشیات میں لفظ (Labour) عام مزدور کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے اور مزدور سے، جیسا کہ (Dictionary of Sociology) میں ہے، مراد ہے محنتی (Wage Labour) یعنی وہ شخص جسے عام ماہرانہ یا غیر ماہرانہ کام یا خدمت کے صلے میں کوئی معاوضہ (Wage) دے کر رخصت کر دیا جائے۔ (Productive Activity Paid for by Someone Else) عربی میں محنتی کو اجیر (اجرت پانے والا) کہتے ہیں۔ ''کاسب'' اور ''اجیر'' دونوں پر ''لیبر'' کا اطلاق ہوا ہے۔ آج ''کاسب'' اور ''اجیر'' میں فرق نہیں کیا جاتا اور گوناگوں ترقیوں اور روشن سامانیوں کے باوجود کاسب کو اجیر کی صف میں رکھ کر اجیر کی طرح حقیر معاوضے یعنی مزدوری کا مستحق ٹھہرایا جاتا ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اسلام نے کاسب کو اجیر کی صف میں نہیں رکھا اور اجیر اور کاسب میں فرق کیا ہے۔ اجرت پانے والا اسلام میں اجیر ہے اور کمانے والا کاسب، جو

شاید اس لئے اجیر سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے کہ وہ تحصیل یا تخلیق کرتا ہے۔ ویسے تو اجیر بھی محنت کرتا ہے اور کاسب بھی۔ اس حیثیت سے تو دونوں ہی محنت کش اور لغت کی حد تک محنتی ہیں ۔ لیکن بغور دیکھنے سے دونوں کی محنتوں میں یا محنتوں کے نتیجوں میں ہمیں فرق نظر آتا ہے۔ اجیر صناع یعنی صورت گر ہے اور کاسب خلاق۔ اجیر کا کام تشکیل و تصویر ہے اور کاسب کا تخلیق یا تعمیر ۔ ایک طرف لوھار، معمار، نجار ہیں جو کسی مادے مثلاً لوہے ، لکڑی یا تعمیری مسالے کو شکل نو دے کر عام ضرورت یا آسائش کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ دوسری طرف مزارع ، مل مزدور، اور بیوپاری ہیں جو روزی یا روزگار پیدا کرتے ہیں۔ مزارع اصلی صورت میں روزی پیدا کرتا ہے اور مل مزدور یا بیوپاری بدل کی صورت میں۔ لیکن یہ طے ہے کہ عام ضرورت یا سامان آسائش کی یہ فراہمی نہیں کرتے، اسباب خور و نوش کی فراہمی کرتے ہیں۔ اسلامی فکر کی رو سے جس کی محنت محض روزی کے لئے ہے وہ اجیر ہے، اور جس کی محنت روزی یا روزگار کی تخلیق کے لئے ہے وہ کاسب ہے۔ ''اجیر'' سے کام لینے والا مستاجر کہلاتا ہے ۔ کاسب سے کام لینے والا زمیندار یا سرمایہ دار۔

قرآن کریم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی داستان حیات کے ضمن میں بڑی ہی خوبصورتی سے اجرت اور اجیر کے معنوں کی طرف لطیف سے اشارے کئے ہیں۔ موسیٰ علیہ السلام کی امانت ، قوت اور خدمت دیکھ کر ہی حضرت شعیب کی صاحبزادیوں نے اپنے والد بزرگوار سے کہا تھا :

یا ابت استأجره ، فان خیر من استأجرت القوی الامین۔ (القرآن)

ابا جان ! اس صالح نوجوان سے اجرت پر کام لیجیے نا ۔ بہتر اجیر وہی ہو سکتا ہے جو قوی بھی ہو اور امین بھی۔

اس ابتدائی سادہ معاشرے میں موسیٰ علیہ السلام کی ہشت سالہ خدمت کی

اجرت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ حضرت شعیب کی صاحبزادی کو ان کے حبالہ نکاح میں دے دیا جائے۔

انی ارید ان انکحک احدی ابنتی ھاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج (القرآن)

آٹھ سال لگاتار اجیر کی حیثیت سے تم نے میرے پاس کام کیا تو اس کے عوض میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کو میں تم سے بیاہ دونگا۔

اس ضمن میں اس کی وضاحت بھی کرتا چلوں کہ مزدور کو آج کی زبان میں "کمیرا" کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں کام کرنے والا۔ قرآن میں لفظ "سخری" استعمال ہوا ہے جو مادہ "سخر" (بمعنی جبر و قہر) سے ماخوذ ہے اور شاید اسی لئے اس کے معنی بیگار پر کام کرنے والا بتائے جاتے ہیں۔ لیکن "سخری" کے اصلی معنی ہیں:

الذی یقهر فیتسخر بارادته (مفردات، ص ۲۲۶)

جو اپنی ضرورتوں سے مجبور ہو کر اپنی خوشی یا ارادے سے کام میں لگ جائے۔

"سخری" اور "کمیرا" قریب قریب ہم معنی الفاظ ہیں۔ قرآن کے درج ذیل فرمان میں:

و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریا۔ القرآن

افراد بشر میں درجاتی اونچ نیچ اس امر کی متقاضی ہے کہ ایک دوسرے سے کام لے۔

معاشی نشیب و فراز کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ قانون تعویض کو پیش کیا گیا ہے۔ آیت کا سیدھا، صاف، تاویل سے پاک مطلب یہ ہے کہ انسانی

معاشرے کی بنیاد خدمت اور نفع رسانی پر ہے۔ مختلف صلاحیتوں اور دلچسپیوں کے لحاظ سے معاشرے کے اونچے نیچے درجے رکھے گئے ہیں۔ اور توقع کی گئی ہے کہ معاشرے کا ہر فرد اپنی صلاحیت سے کام لے کر دوسرے کی خدمت کرے اور دوسرے کو نفع پہنچائے ۔ درجات کا تفاوت اور صلاحیتوں کا اختلاف نہ ہوتا اور سب ایک ہی صلاحیت رکھتے ہوتے تو معاشرہ تشکیل نہ پا سکتا ۔ معاشرہ احتیاج سے ہے اور احتیاج کے لئے صلاحیتوں کا اختلاف ضروری ہے۔ آیت میں صلاحیتوں کے اختلاف اور تنوع کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا تعلق معاشی اونچ نیچ سے نہیں ، معاشی لین دین سے ہے اور معاشی لین دین قیام معاشرہ کی اساس ہے :

اسلام میں اس کی اجازت تو ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے اپنے جیسے انسان سے صلاحیت کے مطابق خدمت لے کر اس کو اجرت دے دی جائے ۔ قرآن کے بیان کے مطابق حضرت موسیٰ سے ان کی امانت اور قوت کے مطابق ہی تو خدمت لی گئی تھی ۔ یہ استیجار ہے اور استیجار میں اسلامی تصور حیات کی رو سے کوئی قباحت نہیں۔ آپ اسے ”سخری“ گردانتا بھی کہہ سکتے ہیں جو فطرت کے مطابق بھی ہے اور زندگی کے بنیادی تقاضوں سے ہم آہنگ بھی ۔ لیکن اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا (کم سے کم میں یہی سمجھتا ہوں) کہ سرمایہ کی افزائش کے لئے اپنے جیسے انسان کی خدمات اجرت پر حاصل کی جائیں اور کاسب سے اجیر کا کام لیا جائے ۔ کسب شریف ترین وسیلہ پیداوار ہے اور شریف ترین وسیلہ پیداوار کو سرمایہ داری اور دولت کاری کا وسیلہ قرار دینا اس کی تحقیر ہی نہیں شرف انسانی کی خواری بھی ہے۔ اسلام انسانی شرافت کا علم بردار ہے۔ وہ انسان کی خواری کا روادار نہیں ہو سکتا ۔

سرمایہ دے کر دوسرے سے بیوپار کرانے اور خود ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنے کو اسلام گوارا نہیں کرتا ۔ کیوں ؟ شاید اس لئے کہ کاروبار ذریعہ

پیداوار ہے اور ذریعہ پیداوار میں استیجار کی اور معاوضے پر دولت کمانے کی گنجائش نہیں۔ کاسب کو شریک عمل تو گردانا جا سکتا ہے، اجیر یا سخری نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ سرمایہ اور محنت میں البتہ شرکت مضاربت کی گنجائش ہے اور اس کی صورت فقہاء اسلام نے یہ بتائی ہے کہ سرمایہ ایک شخص کا ہو اور محنت دوسرے کی، اور کاروبار سے جو منفعت ہو اس میں سرمایہ دار اور محنتی دونوں شریک ہوں۔ محنت مستقل، آزاد، شریف ترین پیداواری و حدت ہے۔ اسے مزید پیداوار کی تحصیل اور تخلیق کے لئے شریک سرمایہ تو گردانا جا سکتا ہے اجرت دے کر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

زر کی طرح زمین بھی پیداواری و حدت ہی ہے اس لئے اصولاً اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے کہ اس میں ہل چلانے اور بیج ڈالنے کے لئے کسی کی خدمت حاصل کی جائے اور جو کچھ پیدا ہو اس میں سے یا نقدی کی صورت میں اس خدمت کا اسے کچھ صلہ دے دیا جائے۔ سرمایہ کے حق میں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سرمایہ دار یعنی صاحب المال کا اس پر قانونی حق ہے کہ یہ اس کے اپنے گاڑھے پسینے کی کمائی ہے۔ لیکن زمین کی بابت جس کا مالک اصالۃً خدا اور نیابۃً اسلامی معاشرہ یا اس کی جائز منتخب نمائندہ حکومت ہے، کم سے کم و ثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ زمیندار اس کا مالک ہے اور قانوناً اس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ قابض کی حیثیت سے وہ اس سے استفادہ کرے۔ خود ھاتھ دھرے بیٹھا رہے اور دوسروں سے کام لے اور پیدا کرنے والے یا اگانے والے کے ھاتھ پر چند ٹکے رکھ کر تمام پیداوار خود ھتھیالے۔ یہ بات ایک سیدھے سادے مسلمان کی سمجھ سے باھر ہے۔ مضاربت کی طرح یہاں بھی شرکت فی الزراعت یعنی ہل بیل، بیج وغیرہ دے کر کاشت کرانے اور جو کچھ پیدا ہو اس میں سے مقررہ حصے کے مطابق باھمی تقسیم یا بٹوارے کی اجازت ہونی چاہیے اور بس۔ سو جہاں تک میں سمجھتا ہوں اسلام نے مزارعت اور مساقات کی، جیسا کہ

خود ان لفظوں سے ظاہر ہے صرف اس صورت میں اجازت دی ہے جب :

(۱) مزارع اور مساقی (درختوں کو پانی دینے والا) زمیندار اور باغ اگانے والے کے شریک کار ہوں اجیر اور کرایہ دار نہ ہوں۔

(۲) سامان کاشت و آلات کشاورزی ھل ، بیل ، بیج ، پانی ، ڈول ، ڈلیا وغیرہ کاشتکار اور کارکن کو مالک باغ و زمین کی طرف سے مہیا کئے جائیں۔ تفصیل کا موقع نہیں۔ میں اپنے اس خیال کی تائید میں صرف چند ضروری اور واضح شہادتیں ہی پیش کر سکتا ہوں۔

سب سے بڑی اور اہم شہادت تو خود حضور اکرم کا فرمان واجب الاذعان ہی ہے جس کا ذکر امام مسلم نے ان الفاظ میں کیا ہے :

من کانت له ارض فلیزرعها فان عجز عنها فلیمنحها اخاه المسلم ولا یواجرها۔

کسی کے قبضے میں زمین کا کوئی قطعہ ہو تو اسے اس میں کاشت کرنی چاہیے کسی وجہ سے کاشت نہ کرسکے تو اپنے مسلمان بھائی کو بطور عطیہ دیدے کرایہ پر نہ اٹھائے۔

اس فرمان کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے جیسا کہ علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ زمین خود کاشت کے لئے ہے ، اس کا کرایہ پر چڑھانا اور آمدنی بیٹھ کر کھانا جائز نہیں۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض جملة۔

حضور نے زمین کو مطلقاً کرایہ پر اٹھانے کی ممانعت فرمائی ہے۔

کرایہ پر اٹھانے کے معنی ہیں مزدوری دے کر کام لینا یا جیسا کہ میں نے عرض کیا "کاسب" کو اجیر قرار دینا۔ شریک بنا کر "کاسب" سے کھیتی

باڑی کرائی جاسکتی ہے اور نخل بندی یا آبپاری بھی - حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں :

قالت الانصارا قسم بیننا و بین اخواننا النخیل قال لا - فقالوا فتکفونا المؤنۃ و نشرککم فی الثمرۃ قالوا سمعنا و اطعنا -

(بخاری جلد ۱ ، ص ۳۱۲)

انصار نے حضور سے کہا آپ ہمارے اور مہاجر بھائیوں کے درمیان کھجور کے درخت تقسیم فرمادیجیے - آپ نے انکار فرمایا تو انصار بولے تم ہمارا ہاتھ بٹاؤ تو ہم پھلوں میں تمہیں شریک بنالیں گے - مہاجرین نے جواب دیا بسروچشم -

حافظ ابن حجر عسقلانی نے مہلب کے حوالے سے لکھا ہے یہ مساقاۃ (مل جل کر درختوں کی ٹہل) یعنی شرکت فی العمل ہے - اور اس میں کوئی خامی یا خرابی نہیں -

فسألو هم ان یساعدو هم فی العمل و یشرکوهم فی الثمر - قال و هذه المساقاة - (جلد ۵ ص ۷)

انصار نے مہاجرین سے کہا تھا کہ کام میں ان کا ہاتھ بٹائیں تو پھلوں میں انہیں شریک کرلیا جائے گا - اور یہ مساقات ہے -

جسطرح مل جل کر درختوں کی ٹہل کی جاسکتی ہے مل جل کر کھیتی بھی کی جاسکتی ہے - یہ مزارعت یعنی شرکت فی الزراعت ہوگی - اس کے لئے جیسا کہ حسن بصری نے لکھا ہے اور امام زهری نے اس سے اتفاق کیا ہے ، ضروری ہے کہ زمیندار اور مزارع دونوں مل جل کر خرچ کریں -

و قال الحسن البصری لاباس ان تکون الارض لاحدهما فینفقان جمیعا فما خرج فهو بینهما -

(بخاری جلد ۱ ، ص ۳۱۲)

حسن بصری فرماتے ھیں اس میں کیا مضائقه ھے که زمین ایک شخص کی ھو اور دونوں مل کر اس پر خرچ کریں اور جو پیدا ھو اسے آپس میں بانٹ لیں ۔

امام زھری کی رائے بھی یہی ھے۔

یا جیسا که ابن سیرین فرماتے ھیں مزارع اور اس کے عیال و اطفال تو کام کریں اور مصارف تمام تر زمیندار کے ذمے ھوں :

کان لا یری باساً ان یدفع ارضه الی الاکار علی ان یعمل فیها بنفسه و ولده واعوانه ولا ینفق شیئاً وتکون النفقة کلها علی رب الارض ۔

ابن سیرین اس میں کوئی حرج نہیں بتاتے که زمین کاشتکار کو اس شرط پر دی جائے که وه خود بھی کام کرے اور اس کی اولاد بھی ۔ اور مصارف زمیندار پر ھوں ۔

بخاری شریف کی ایک روایت میں اس کی صراحت کی گئی ھے که جب حضرت طاوس کو زمین کرایه پر اٹھانے سے روکا گیا تو آپ نے فرمایا میں زمین اجرت پر نہیں دیتا ’’ انی اعطیهم و اعینهم ،، میں کاشتکاروں کو زمین دیتا ھوں اور ان کی مدد بھی کرتا ھوں ۔ اور حضرت ابن عباس نے مجھے بتایا ھے که اس میں کوئی حرج نہیں ،،۔

ان روایات و شواھد سے ثابت ھوا که اصل پیداواری وحدت کسب ھے جب تک ’’کاسب ،، کو شریک نه کریں تنہا سرمایه کو ذریعه پیداوار نہیں بنا سکتے ۔

اخلاق اور اسلامی معاشرہ

عبد الرحمن شاہ ولی

(۱)

اخلاق کی غرض و غایت بنی نوع انسان کی سعادت ابدی ہے۔ اس سعادت کو حاصل کرنے کے طریقے اگرچہ مختلف اور متنوع ہیں، لیکن پایان کار دو باتیں ان سب میں مشترک ہیں ، تخلی اور تحلی ، یعنی پہلے رذائل اور برے خصائل سے اپنے آپ کو پاک اورصاف کرنا پھر فضائل اور اچھے صفات اور بلند اور پاکیزہ خصائل سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا۔ اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اچھے خصائل اور انسانی فضائل کا انکار کرتے ہیں ان کے نزدیک اخلاقی قوانین اور ضوابط کی کوئی قد و قیمت نہیں، جیسے سوفسطائیہ کا وہ مشہور فرقہ جس کی قیادت کالیکلیس کے ہاتھ میں تھی ، کالیکلیس کا خیال تھا کہ الوہیت کا عقیدہ شریعت والوں نے گھڑ لیا ہے اور اس کی حقیقت خرافات سے زیادہ نہیں۔ اور اخلاقی فضائل کے متعلق اس کا یہ دعوی تھا کہ یہ ادنی درجہ کے عوام اور جمہور کے ذھن کی اختراع ہے، اور اس کا مقصد انقلابی افکار کا راستہ روکنا ہے[1] اور یہی خیال موجودہ زمانہ کے الحادی فرقوں کا ہے جیسے وجودی اور دیگر اباحی فرقے ، کیونکہ یہ تمام فرقے درحقیقت سوفسطایت کی شاخیں ھیں، اس لئے کہ ان کی نظر میں انسانی سعادت صرف مادی لذتوں میں ہے، اور ان کے حاصل کرنے کے طریقے اخلاق اور دینی اقدار کے پابند نہیں۔

بہر حال بے دین اور مادہ پرست طبقوں کا اخلاقی فضائل کے متعلق ہر جگہ اور ہر زمانے میں وہی موقف رہا ہے جو کہ سوفسطائی مکتب فکر والوں

---

(۱) تفصیل کے لئے ۔ الخصوبة و الخلود لا فلاطون ۔ تالیف ڈاکٹر محمد غلاب کا مطالعہ کیا جائے

کا تھا ۔ اور ان کے مد مقابل ہمیشہ ایک گروہ محکم عقائد و ان افکار کے مالک فلاسفہ اور دینداروں کا بھی رہا ہے جن کی نظر میں بنی نوع انسان کی انفرادی اور اجتماعی فلاح و بہبود اور سعادت و کامرانی ابدی اخلاقی فضائل میں مضمر ہے، اور اس کے لئے مادی اور جسمانی لذتوں کو مقید کرنا ازحد ضروری ہے۔ اس گروہ کی نظر میں جس شخص نے اخلاقی فضائل کو اپنا یا اور بری خصلتوں سے اجتناب کیا وہ ہر حال میں سعادت مند اور قابل رشک ہے۔ اس لئے انسان کو چاہئے کہ اپنی شہوات، خواہشات، انفعالات اور طبیعی میلانات کو قابو میں رکھے اور اخلاقی قواعد کے مطابق ان کی تہذیب و اصلاح کا کام ہمیشہ بیداری اور مستعدی سے کرتا رہے۔ سقراط کا قول ہے کہ جب انسان کا کردار اچھا ہو تو لوگ چاہے اس کو حقیر سمجھیں، اس کو گالی دیں، اور اس کے ساتھ پاگلوں جیسا برتاو کریں، اس کو ان باتوں سے کوئی تکلیف نہ ہوگی، جبکہ وہ با اخلاق ہے۔[1] سقراط کی طرح اس کے شاگرد افلاطون کا بھی یہی خیال تھا کہ سعادت شہوات اور خواہشات پر غلبہ حاصل کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور اسی میں قوت عاقلہ کی برتری ہے۔ اس غلبہ کے بعد انسان نور اور عدل میں زندگی بسر کرتا ہے، ظلم و ظلمت سے دور ہو کر اس کا تعلق خدا کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے، اور اعلی ترین معارف سے اس کا دامن بھر جاتا ہے، اس لئے کہ جب اس کا نفس ناطقہ بدکاریوں سے ملوث نہ ہوگا تو اس کی عقل اور ان معارف میں، جن میں شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں، کوئی پردہ حائل نہیں رہے گا۔ افلاطون اس نوعیت کے معارف کو وحی سے تعبیر کرتا ہے[2]۔ اور یہی وجہ ہے کہ افلاطون کے فلسفہ میں اخلاق کا معرفت سے گہرا تعلق ہے۔ بلکہ افلاطون اپنے استاذ کی طرح اخلاق اور معرفت میں پانی اور برف کے تعلق کا قائل ہے۔

---

(۱) مصدر سابق

(۲) مصدر سابق ص ۱۶۳

اسی لئے تو اس کے افکار، معارف اور اخلاق اور سیاست میں امتزاج کی حد تک خلط ملط ہو گئے ہیں۔

افلاطون محبان معرفت کو ہمیشہ سچ بولنے کی تلقین کرتا تھا۔ اور اس کا یہ خیال تھا، کہ انسانی رغبت اور خواہش اگر یکسوئی کے ساتھ معارف کی طرف متوجہ ہو جائے، تو پھر اس کا طواف عقلی لذائذ کے ارد گرد ہوگا، اور مادی اور حسی لذتوں سے وہ دور رہے گا۔ اس لئے کہ انسانی رغبت پانی کے مانند ہے کہ اگر ایک سمت پوری قوت سے چلتا رہے تو دوسری طرف اس کی رفتار انتہائی سست ہوگی۔ افلاطون کی نظر میں ہر متوازن اور مبنی برعدل معاملہ کا انجام اخلاقی فضیلت ہے، اور غیر متوازن عمل کا انجام رذائل میں مبتلا ہونا ہے۔ توازن اور اعتدال اس کے خیال میں خواہشات کو قابو میں رکھنے کا نام ہے، اور جس شخص کی ذات میں خیر کو شر پر غلبہ حاصل ہوجائے وہ اپنے نفس کا آقا ہے۔ لیکن جس کا شر اس کے خیر پر غالب آجائے وہ نفس کا غلام ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ افلاطون اخلاق اور معرفت کے باہمی امتزاج میں اپنے استاذ سقراط سے متفق ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے استقلالی فلسفہ میں سقراط کی اس بات کا قائل نہیں کہ: "العلم فضیلہ" والجھل رذیلہ" یعنی علم فضیلت ہے اور جہل رذالت ہے۔ سقراط کا یہ قول مبالغہ آمیز ہے اس لئے کہ بہت سے لوگ فضائل کو جانتے ہوئے بھی اسے نہیں اپناتے اور رذائل کا علم ہوتے ہوئے بھی اس سے اجتناب نہیں کرتے۔ قرآن کریم نے اس سے ملتی جلتی بات اپنے بلیغ انداز میں یوں کہی ہے: " اتأ مرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون "، لوگوں کو اچھی باتوں کی نصیحت کرتے ہو اور اپنے آپکو بھول جاتے ہو، دراں حالیکہ تم کتاب پڑھتے ہو، کیا تم سمجھتے نہیں؟ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ اہل کتاب کو نہ صرف فضائل کا علم تھا، بلکہ وہ لوگوں کو اس کی نصیحت بھی کرتے تھے، لیکن خود اس سے عاری

تھے - اسی طرح اہل کتاب میں ایسے لوگ بھی تھے جو محمد صلی اللہ علیہ و سلم کی نبوت اور اس کی اہمیت سے باخبر تھے لیکن اس کے باوجود انہوں نے انکار کیا - قرآن ان کے متعلق یوں فرماتا ہے " یعرفون نعمت اللہ ثم ینکرونہا "، وہ اللہ کی نعمت کو پہچانتے ہیں، پھر اس کا انکار کرتے ہیں- بہر حال بہت سے لوگ نیکی کو جانتے ہوئے بھی نیک کام نہیں کرتے اور بدی کے نتائج کا علم ہوتے ہوئے بھی اس کے ارتکاب سے باز نہیں رہتے - البتہ یہ بات ضروری ہے کہ پختہ علم اور ایمان راسخ عمل کی طرف دعوت دیتا ہے اور انسان کو ایک حد تک نیک عمل پر مجبور بھی کرتا ہے-

افلاطون کی نظر میں اخلاق فاضلہ کا انحصار انسان کی ان تین قوتوں کے اعتدال پر ہے: شہویہ، غضبیہ، عاقلہ؛ اور یہ قوتیں اعتدال پر ہوں تو ان کو بالترتیب : عفت، شجاعت، اور حکمت کے نام سے موسوم کرتے ہیں- افلاطون کی طرح ارسطو بھی انسانی سعادت کو اخلاق فاضلہ میں مضمر سمجھتا ہے- اس کے خیال میں انسانی سعادت لذت پسندی اور شہوت پرستی میں نہیں- اسی طرح دنیا کی کسی اور چیز جیسے جاہ و منصب اور لوگوں کی طرف سے اعزاز و اکرام میں بھی نہیں- اس لئے کہ یہ چیزیں انسان کی ذات میں نہیں ہیں، بلکہ غیروں سے متعلق اور مستعار ہیں- وہ چاہیں تو اس کو بخشدیں اور نہ چاہیں تو اس کو محروم بھی کر سکتے ہیں- سعادت مندی جو کہ خیر ہے، ضروری ہے کہ وہ انسان کی ذات میں ہو، غیر سے مستعار نہ ہو- اسی لئے تو ارسطو کی نظر میں انسان کی سعادت حکمت میں ہے، اور یہ عقل کی کار کردگیوں میں سے ہے- اور اسی وجہ سے حکمت انسان کا امتیازی نشان ہے، اور انسان کی سعادت بھی اس کے امتیازی خاصہ کے ساتھ وابستہ ہے، جو کہ عقل ہے- واضح ہوا کہ سعادت کا تعلق اس کے نزدیک تفکیر عقلی سے ہے - ارسطو کی نظر میں فضیلت افراط اور تفریط کے درمیان میں ہے اور افراط و تفریط رذائل میں سے ہیں-

اخلاق کے اس تاریخی پس منظر سے واضح ہوتا ہے کہ خلق کا تعلق انسانی زندگی کے ساتھ بہت گہرا اور زندگی کے تمام شعبوں پر چھایا ہوا ہے، اور انسان کی سعادت اور کام یابی کا مدار صرف اخلاق فاضلہ پر ہے ۔ اسی لئے تو ہر زمانے میں اور ہر جگہ اخلاق کا نظری اور عملی طور پر انتہائی اہتمام کیا گیا ہے ۔ تمام ادیان سماوی اور جملہ حکما نے اخلاق فاضلہ کو اپنانے کی تلقین کی ہے، اور اس کو انسانی سعادت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ کسی بھی سوسائٹی یا جماعت اور مجتمع کی اصلاح اور اسی طرح ایک فرد کا دوسرے فرد سے تعلق بغیر اخلاق فاضلہ کے ہرگز استوار نہیں ہو سکتا ، اور اپنے خالق سے اچھا تعلق اور رابطہ پیدا کرنے کا ذریعہ بھی یہی ہے۔ صرف حکومت کے قانون سے معاشرہ اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ قانون کا نفاذ بھی تو انسان کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اگر وہ با اخلاق نہیں، تو قانون کو ظلم و ستم کا ذریعہ بنا سکتا ہے۔ پھر قانون کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے اس میں انسان کے تمام اعمال کی جزاء اور سزا کو محصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی انفعالات اور دیگر باطنی اعمال جن کا تعلق نیت اور عقیدے سے ہوتا ہے قانون کے دائرہ سے بالکل خارج ہیں۔ مثلا قانون کے دائرہ میں حسد ، تکبر ، چغلی، غیبت ، بخل ، حرص ، اسراف وغیرہ ذمائم نہیں آتے ، حالانکہ یہ ایسے امراض ہیں کہ اس سے فرد اور جماعت دونوں کو ہر وقت خطرہ لاحق رہتا ہے۔ ان مہلک امراض کا علاج صرف اخلاقی تربیت سے ہو سکتا ہے، جو کہ اخلاقی قواعد کے مطابق ہو ۔

اسلام اور اخلاق

اسلام میں اخلاق کی اہمیت بہت سی آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے ظاہر ہوتی ہے ۔ حضرت عائشہ سے رسول اکرم کے اخلاق کے متعلق پوچھا گیا ۔ تو آپ ؓ نے فرمایا " کان خلقه القرآن "، رسول اکرم کا خلق قرآن تھا ، یعنی آپ قرآنی تعلیمات

کا مجسم نمونہ تھے۔ اور اسی وجہ سے اللہ تعالے نے فرمایا ہے: '' لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ'' بے شک تمہارے لئے رسول اللہ میں بہتر نمونہ ہے۔ اور رسول خدا کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا '' و انک لعلی خلق عظیم '' بے شک آپ بلند اخلاق کے مالک ہیں۔ حدیث عائشہ سے اخلاق کی اہمیت کے ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ قرآن کریم ایک اخلاقی صحیفہ آسمانی ہے اور دین اخلاق حسنہ کا دوسرا نام ہے۔ رسول اکرم کے ارشادات میں اس کی تصریح بھی ملتی ہے، جیسا کہ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں مندرجہ ذیل حدیث نقل کی ہے۔
'' جاء رجل الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من بین یدیہ فقال یا رسول اللہ ماالدین قال حسن الخلق۔ ثم اتاہ من قبل یمینہ فقال یا رسول اللہ ماالدین قال حسن الخلق ثم اتاہ من قبل شمالہ فقال یا رسول اللہ ماالدین فقال حسن الخلق، ثم اتاہ من ورائہ فقال یا رسول اللہ ما الدین، فالتفت الیہ و قال اماتفقہ ھو الا تغضب '' (۱)

رسول اللہ کے پاس ایک آدمی نے سامنے سے آکر کہا دین کیا ہے؟ آپ ص نے فرمایا اچھا اخلاق۔ پھر دائیں طرف سے آکر کہا۔ یا رسول اللہ دین کیا ہے؟ آپ ص نے فرمایا۔ اچھا اخلاق۔ پھر بائیں طرف سے آکر کہا کہ دین کیا ہے؟ آپ ص نے فرمایا اچھا اخلاق پھر۔ پیچھے سے آکر کہا کہ دین کیا ہے؟ آپ ص نے فرمایا۔ کیا تم سمجھتے نہیں، وہ یہ ہے کہ تم غصہ نہ کرو۔

اس روایت میں بتاکید اس امر کی وضاحت ہے کہ دین اخلاق حسنہ کا نام ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ (۲) بلا شبہ میں بہتر اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔

اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ آپ ص سے پیشتر انبیاء کی بعثت کا

---

(۱) احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۳۸
(۲) رواہ البیہقی

مقصد بھی اچھے اخلاق کی تعلیم دینا تھا جس کی تکمیل آنحضور کی بعثت سے ہوئی، جس طرح کہ دین اسلام کی تکمیل آپ ص کی رسالت سے ہوئی۔ "الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الا سلام دینا"، آج میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کردیا ، اور اپنی نعمت تم پر پوری کردی اور دین اسلام کو تمہارے لئے پسند کیا ۔

ابن مسکویہ کا قول ہے : وللحکمۃ جزءان ، نظری و عملی ۔ فبالنظری یتمکن المرء من تحصیل الاراء الصحیحۃ ویصل الی ما تتشوق الیہ نفسہ من حقائق فتسکن نفسہ و یطمئن قلبہ و تذھب حیرتہ و یظہر لہ وجہ الحق ، فیکون لہ من ذلک لذۃ نفسیۃ لا تعادلھا لذۃ اخری ۔ و بالجزء العملی یمکن تحصیل الھیئۃ الفاضلۃ التی تصدر عنھا الافعال الجمیلۃ و بھذین بعث اللہ الانبیاء صلوات اللہ علیھم لیحملوا الناس علیھا [۱] حکمت کے دو جز ہیں، ایک نظری اور دوسرا عملی ۔ نظری سے انسان صحیح افکار حاصل کر کے ان حقائق تک پہنچتا ہے جن کو روح چاہتی ہے۔ پس اس کو سکون حاصل ہو کر اس کا دل مطمئن ہو جاتا ہے اور اس کی حیرت چلی جاتی ہے اور اس کے سامنے حق کا چہرہ ظاہر ہو جاتا ہے، اس وقت اس کو اس سے ایسی روحانی لذت حاصل ہوتی ہے جس کے برابر کوئی بھی لذت نہیں۔ اور عملی جزء سے ایک کیفیت فاضلہ حاصل ہوتی ہے جس سے اچھے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور انہی دو اجزاء حکمت کے ساتھ اللہ تعالی نے انبیاء کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ لوگوں کو اس کا پابند بنائیں ۔ ابن مسکویہ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ اس کی نظر میں تمام انبیاء کی بعثت اخلاق کی تعلیم اور تربیت کے لئے ہوئی ہے۔ اس سے علماء اسلام کی نظر میں اخلاق کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

---

(۱) الفوز الاصغر ص ٦ ۔

اخلاق کی تعریف

علم اخلاق کا کام انسانی اعمال و افعال کو پرکھنا ہے تا کہ انسان اچھے اور برے میں تمیز کر کے راہ سعادت اختیار کرے ، لیکن اس کے احکام الزامی نہیں محض وصفی ہوتے ہیں ، یعنی اچھے خصال پر عمل کرانے اور برے افعال سے روکنے کے لئے وہ کوئی طاقت استعمال نہیں کرتا بلکہ صرف ارشاد اور ہدایت سے کام لیتا ہے۔ طاقت سے قانون حکومت کی حفاظت کی جاتی ہے قانون اخلاق کی نہیں۔

اخلاق کی مختلف تعریفات علماء اخلاق نے کی ہیں ، لیکن امام غزالی کے خیال میں انہوں نے اخلاق کی تعریف نہیں کی بلکہ اس کی خصوصیات میں سے ایک یا زیادہ خصوصیتیں بیان کر دی ہیں۔ اخلاق جو کہ خلق کی جمع ہے غزالی اور ابن مسکویہ و غیرہ کے نزدیک ایک اندرونی کیفیت یا ملکہ اور قوت کا نام ہے ، جس سے افعال بغیر تکلف کے صادر ہوتے ہیں۔ پس وہ ملکہ اگر افعال خیر کا مصدر ہےتو اس کو خلق حسن کہا جائے گا ورنہ خلق بد ہو گا ۔ میرے نزدیک یہ تعریف اپنی جامعیت اور ما نعیت میں یکتا ہے۔ بعض روایات میں آتا ہے۔کہ رسول اکرم سے کسی نے پوچھا کہ خلق حسن کیا ہے ؟ تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی : " خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاھلین " ، عفو کو اپنا شعار بناو ، اچھی بات کا حکم دو اور جاھلوں سے درگذر کرو۔ اس کے بعد آپ نے مزید تشریح کے لئے فرمایا " ھو ان تصل من قطعک ، و تعطی من حرمک و تعفو عمن ظلمک " [1] اچھا خلق یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ رشتہ جوڑو جس نے تم سے قطع تعلق کر لیا ، اور اس کو دو جس نے تم کو محروم کر دیا ، اور اس کو معاف کر دو جس نے تم پر ظلم کیا ۔ گویا آپ نے اچھے اخلاق کے بعض خصوصیات بیان فرمائیں ۔

---

(۱) احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۴۸ ۔

امام غزالی کا قول ہے: ان حسن الخلق یرجع إلی اعتدال قوۃ العقل ، وکمال الحکمۃ و الی اعتدال قوۃ الغضب ، و الشہوۃ ، و کونہا للعقل مطیعۃ و للشرع ایضا ۔ [1] اچھے اخلاق کا سرجع قوت عاقلہ کا اعتدال اور حکمت کا کمال ہے، نیز قوت غضبیہ اور شہویہ کا اعتدال اور ان کا شریعت اور عقل کے تابع ہونا ہے۔ یعنی ان قوی کے اعتدال اور شرع اور عقل کے تابع ہونے سے اچھے اخلاق اور بہتر کردار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ غزالی دیگر اسلامی فلاسفہ اور ارسطو کی طرح اعتدال اور میانہ روی کو فضائل کی اصل سمجھتے ہیں، اور یہی رائے کندی اور ابن مسکویہ و غیرہ کی بھی ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ فلاسفہ اسلام ارسطو سے متاثر ہیں۔ ہم نے ابتداء میں اس کے خیال کا ذکر کیا ہے اور مندرجہ قول بھی اس کی طرف منسوب ہے: قال ارسطوطیلس الخیر عسیر الثبات لان الصواب و احد و الخیر محدود ، قال و ذلک لان الوسط لواحد منا و احد و اما الخطأ فہین لان تجاوز الغرض ہین، قال و العلۃ ان ما جاوز الوسط کأنہ لا نہایۃ لہ [2]

خیر کا بر قرار رہنا دشوار ہے اس لئے کہ حق ایک ہے اور خیر محدود ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم میں سے کسی ایک کا وسط ایک ہی ہوتا ہے۔ رہی خطا سو وہ آسان ہے کیونکہ مقصد سے تجاوز آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ جو چیز وسط سے تجاوز کر جاتی ہے پھر اس کی انتہا نہیں ہوتی ۔ اسی طرح اس کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے ! الرذائل کلہا انما تثبت بالزیادۃ و النقصان ، قال و أما التوسط من الافعال فانہ محمود [3] سب رذائل زیاتی اور نقصان سے پیدا ہوتے ہیں اور توسط اور اعتدال تمام احوال اور افعال میں پسندیدہ ہے۔ ارسطو کے مندرجہ

---

(۱) احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۵۶ -

(۲) السعادۃ و الا سعاد ص ۹۷ تالیف ابی الحسن ابن ابی ذر محمد یوسف العامر المتوفی ۳۸۱ ھ -

(۳) السعادۃ و الاسعاد ص ۹۷

بالا اقوال کا خلاصہ اس کا یہ قول ہے : "قال ارسطوطیلس یمکن ان یقال فی الفضیلۃ بانها توسط بین رذیلتین" [1] ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ فضیلت دو رذائل کے بیچ میں ہے۔

غزالی اور ابن مسکویہ اور اخوان الصفاء اس بات میں افلاطون اور ارسطو کے ہم خیال ہیں کہ فضیلت افراط اور تفریط کے وسط کا نام ہے۔ لیکن اخوان الصفا کے نزدیک حقیقی فضیلت اللہ کے ساتھ محبت میں ہے اور اس کی غرض و غایت فنا فی اللہ ہونا ہے اور اس محبت کی دو علامتیں ہیں : ایک تو بلا امتیاز جنس و مذہب تمام انسانوں سے محبت کرنا اور دوسری قضاء و قدر پر راضی ہونا۔ ان کے خیال میں کامل اخلاق کا حامل انسان مندرجہ ذیل صفات کا مالک ہوتا ہے : "ان یکون عربی الدین مسیحی المنهج، یونانی العلم، هندی البصیرۃ، صوفی السیرۃ، ملکی الاخلاق، الٰہی المعارف" [2] یعنی اس کا دین عربی طریق مسیحی علم یونانی اور بصیرت ہندوستانی ہو، وہ صوفی سیرت اور فرشتہ خصلت ہو، اور معارف الٰہیہ سے بہرہ ور ہو۔ اخوان الصفا کے نزدیک اصلاح باطن اور تزکیہ نفس انسانی سعادت کا واحد ذریعہ ہے اور اس مقصد کی تکمیل کے لئے انہوں نے باون (۵۲) رسالے لکھے ہیں [3]۔ ان کی طرح کندی اور ابن سینا اور عام اسلامی مفکر افلاطون اور ارسطو کے نظریہ فضیلت سے صرف متفق ہی نہیں بلکہ ان سے ایک حد تک متاثر بھی ہیں۔

مشاہیر میں سے صرف فارابی ایک حد تک سقراط سے متأثر ہیں جس کی دلیل ان کا یہ مشہور قول ہے کہ جس نے ارسطو کی کتابوں پر عمل تو کیا لیکن ان کو سمجھا نہیں، اس سے وہ شخص بہتر ہے جو ارسطو کی کتابوں کو

---

(۱) مصدر سابق ص ۲۰

(۲) رسائل اخوان الصفا ج ۳ ص ۳۱۶

(۳) رسائل اخوان الصفا ج ۱ ص ۲۶۱

سمجھتا ہو اور اس پر عمل نہ کرتا ہو۔ گویا فارابی معرفت ہی کو فضیلت قرار دیتے ہیں، لیکن علم و عمل میں دوئی یا دوری کے متعلق سقراط سے اختلاف کرتے ہیں، اس لئے کہ سقراط کے نزدیک عالم خیر فاعل شر نہیں ہو سکتا جیسا کہ فاعل شر عالم خیر نہیں ہو سکتا۔ بہر حال عام اسلامی مفکرین اگرچہ ارسطو اور افلاطون کے ساتھ فضیلت کو توسط بین الافراط و التفریط قرار دینے میں متفق ہیں اور فضائل کی تشریح اور تقسیم میں قدرے متاثر بھی ہیں، لیکن اعتدال اور توسط خالص اسلامی نظریہ ہیں ۔ قرآن اور سنت سے اس کا بین ثبوت ملتا ہے۔ بیہقی نے شعب الایمان میں رسول اکرم سے روایت کی ہے "خیر الامور اوساطہا" بہترین امور اوسط درجہ کے امور ہیں۔ اسی طرح قرآن کریم نے امت مسلمہ کو امت متوسطہ قرار دیا ہے " و کذلک جعلنا کم امۃ و سطا" اور اسی طرح بنا دیا ہم نے تم کو بیچ کی امت، یعنی مسلمان اپنے گفتار اور کردار میں اعتدال اور توسط کو اختیار کرتا ہے، افراط اور تفریط سے اجتناب کرتا ہے۔ قرآن کریم نے بہت سی آیات میں توسط، اعتدال، قسط اور عدل کا حکم دیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اعتدال کا نظریہ اسلام کا اپنا ہے وہ ارسطو یا کسی اور سے مستعار نہیں۔ خرچ کرنے میں میانہ روی کا حکم اسلام نے یوں دیا ہے " ولا تغلل یدک الی عنقک ولا تبسطہا کل البسط" اپنا ہاتھ گلے سے نہ باندھو اور نہ اس کو بالکل پھیلا دو۔ اسی طرح عدل اور قسط کے متعلق فرمایا : یا ایہا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین" اے ایمان والو انصاف و عدل پر قائم رہو ہمیشہ حق کی گواہی دو، یہ گواہی اپنی ذات والدین یا اقارب کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔

❦❦❦❦

احکام القرآن للجصاص

باب ربا*

ترجمہ و تعلیق از غلام مرتضی آزاد

ابوبکر الرازی الجصاص کی تصنیف "احکام القرآن" میں سے باب الربوا کا رواں لفظی ترجمہ قارئین کے پیش خدمت ہے۔ مصنف نے اس باب میں سود پر سیر حاصل اور مدلل بحث کی ہے۔

مصنف چونکہ حنفی مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے اس لئے بحث کے دوران حنفی نقطۂ نظر ان کی نگاہ کا مرکز رہا۔ حنفی نقطۂ نظر کے لفظ سے کسی کو غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ اس مسئلے میں احناف کی آراء دیگر فقہاء کی آراء کے مخالف نہیں، بلکہ احناف نے سود کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ دیگر فقہاء کے بیان کردہ مفہوم سے وسیع تر ہے۔ بحث کے مختلف پہلوؤں کی مناسبت سے بغلی عنوانات نیز اصطلاحات کی وضاحت کے لئے حواشی، مترجم کا اضافہ ہے۔ متن میں اسلاف کے ناموں کے ساتھ رضی اللہ عنہ اور رحمہ اللہ وغیرہ موجود نہیں، ترجمہ میں، البتہ، اسماء کے ساتھ دعائیہ کلمات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ نیز متن میں صرف قال النبی یا اخبر النبی کے الفاظ ہیں۔ ترجمہ میں نبی کے ساتھ صلی اللہ علیہ و سلم بھی لکھا گیا ہے۔

احمد بن علی (یا بقول بعض محمد بن علی)، ابوبکر، الرازی، الجصاص سنہ ۳۰۵ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ فقہ ابوسہل الزجاج اور ابوالحسن الکرخی سے پڑھی اور حدیث عبدالباقی بن قانع سے۔ آپ حفاظ حدیث

---

* متن میں 'ربا' کو قرآنی رسم املا کی اتباع میں 'ربوا' لکھا گیا ہے۔

میں سے تھے - اوراپنے دور میں حنفی مکتب فکر کے امام سمجھے جاتے تھے - ابوالحسن الکرخی کی وفات کے بعد آپ نے بغداد میں مستقل سکونت اختیار کر لی - اور زندگی کے آخری لمحات تک وھیں درس دیتے رھے- آپ کے تلامذہ میں سے ابو عبد اللہ محمد بن یحیی الجرجانی شیخ القدوری ، ابو الحسن محمد بن احمد الزعفرانی ، ابو علی اور ابو احمد الحاکم قابل ذکر ھیں۔

تذکرہ نگاروں نے آپ کی تصانیف میں سے احکام القرآن ، شرح مختصر الکرخی ، شرح مختصر الطحاوی ، شرح جامع محمد ، شرح اسماء الحسنی، کتاب فی اصول الفقه اور ادب القضاء کا ذکر کیا ھے- آپ سنه ۳۷۰ھ میں بغداد میں فوت ھوئے - (مترجم)

اللہ تعالی کا ارشاد ھے، ” الذین یأکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا ،،[1] (جو لوگ کھاتے ھیں سود ، نہ اٹھیں گے قیامت کو، مگر جس طرح اٹھتا ھے جس کے حواس کھو دیئے جن نے لپٹ کر- یہ اسواسطے کہ انہوں نے کہا ، سودا کرنا بھی ویسا ھی ھے جیسا سود لینا اور اللہ نے حلال کیا سودا اور حرام کیا سود - [2])

ربوا کا لغوی معنی

ابوبکر (سولف کتاب) کہتے ھیں لغت میں ربوا کا معنی ھے، ’ زیادتی ‘ - اسی سے (لفظ) الرابیۃ ھے، اس لئے کہ اسمیں آس پاس کی زمین کے مقابلہ میں زیادتی پائی جاتی ھے - ’ الربوۃ من الارض بھی اسی سے ماخوذ ھے جس کا معنی ھے، زمین کا بلند حصہ - اور اسی سے ماخوذ ھے عربوں کا یہ قول ، ” اربی فلان علی فلان فی القول اوالفعل ،، فلاں ، فلاں سے قول یا فعل میں بڑھ گیا -

(۱) البقرة : ۲۷۵

(۲) موضح القرآن شاہ عبدالقادر -

ربوا کا شرعی معنی

شریعت میں ربوا ایسے معانی کے لئے مستعمل ہے جن کے لئے یہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے اسامہ بن زید والی حدیث میں 'نسا' کو ربوا کا نام دیا ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا، "انما الربوا فی النسیئۃ"۔ بے شک (نسیئہ[۳] ہی میں سود ہے)۔ حضرت عمر کا ارشاد ہے، "سود کے بہت سے ابواب ہیں جو مخفی نہیں، ان میں سے ایک باب جانوروں کی بیع سلم ہے"[۴] حضرت عمر نے یہ بھی فرمایا، "آیت ربوا قرآن مجید کی ان آیات میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور قبل اس کے کہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم، اس کی وضاحت کرتے آپ کا وصال ہو گیا، لہذا تم لوگ 'ربوا'، اور 'ریبہ'،[۵] دونوں کو چھوڑ دو" اس سے ثابت ہوا کہ لفظ ربوا اسم شرعی بن چکا تھا ورنہ اگر اس لفظ کے وہی معنی رہتے جو کہ لغت میں ہیں تو حضرت عمر پر اس کی وضاحت مخفی نہ رہتی۔ اس لئے کہ وہ اہل زبان ہونے کی بنا پر اسماء لغت کے عالم تھے۔ اس کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ عرب سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی نسیئہ خرید و فروخت کے سود ہونے سے نا واقف تھے، جبکہ شریعت میں اس قسم کے لین دین کو ربوا کہا گیا ہے۔

ربوا منقول شرعی ہے

جب ربوا کی صورت حال یہ ہے جو ہم نے بیان کی تو گویا یہ لفظ ان مجمل اسماء کی طرح ہے جو محتاج وضاحت ہیں اور یہ وہ اسماء (الفاظ) ہیں

---

(۳) نسأ کے لغوی معنی ہیں جھڑک دینا، پیچھے ہٹا دینا موخر کر دینا ۔ فقہ کی اصطلاح میں بیع نسیئۃ ایسے سودے کو کہا جاتا ہے جسمیں قیمت کی ادائیگی موخر کردی جائے یا قیمت تو پہلے ادا کر دی جائے مگر شئی مبیع کی ادائیگی موخر ہو ۔ اس حدیث کا مفہوم خود مولف نے اسی باب کی اگلی فصل میں واضح کردیا ہے ۔

(۴) جانوروں کی بیع سلم پر اگلی فصل میں بحث کی گئی ہے ۔

(۵) ربوا ۔ وہ چیز جو یقینا سود ہے ۔ ریبۃ ۔ وہ چیز جس میں سود کا شبہ ہو ۔

جو لغت سے شریعت میں ایسے معانی کے لئے منتقل کرلئے گئے جن کے لئے یہ الفاظ لغت میں وضع نہیں کئے گئے تھے ، مثلاً صلوۃ ، صوم اور زکوۃ جیسے الفاظ۔ لہذا یہ لفظ بھی (شرعی) وضاحت کا محتاج ہے۔ اس کے عام معنی - زیادتی - سے عقد کے معاملات میں کسی چیز کی حرمت پر صرف اسی صورت میں استدلال کیا جا سکتا ہے کہ شریعت میں اس چیز کے مسمی بالربوا ہونے پر دلالت موجود ہو۔ کسی آیت سے اللہ کی کیا مراد ہے؟ اس کو نبی ، صلی اللہ علیہ و سلم ، نے ، من جانب اللہ ، کبھی تو صراحتاً واضح کر دیا اور کبھی اس آیت سے استدلال کیا تو اس کی وضاحت ہو گئی۔ لہذا اہل علم کو ، توقیف[6] یا استدلال ، کسی نہ کسی طریقے سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں آیت سے اللہ کی کیا مراد ہے۔

عربوں میں ربوا

عرب جس ربوا کو جانتے تھے اور جسکا کاروبار کرتے تھے ، وہ تو بس یہی تھا کہ وہ لوگ درھم و دنانیر کا اصل زر سے زیادتی کی شرط پر ، ایک مقررہ مدت تک کے لئے ، باھمی رضامندی سے ، بطور قرض این دین کرتے تھے۔ وہ لوگ نقد بیع اور جنس و احد کے تبادلے میں زیادتی کے سود ہونے سے ناواقف تھے ، سود کی بس یہی شکل ان کے ہاں متعارف و مشہور تھی ، اسی لئے اللہ نے فرمایا ، ”و ما آتیتم من ربوا لیربوا فی اموال الناس فلایربوا عند اللہ[7]“۔ (اور جو دیتے ہو بیاج پر ، کہ بڑھتا رہے لوگوں کے مال میں ۔ وہ نہیں بڑھتا اللہ کے ہاں[8]) اس سے اللہ تعالی ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ وہ مشروط زیادتی اصل مال (زر) پر ہوتی تھی اس لئے کہ قرض دھندہ کی جانب سے اس زیادتی کا

(۶) توقیف ایک اصطلاح ہے جسکا مفہوم یہ ہے کہ کسی شرعی اصطلاح کی وضاحت یا کسی آیت کا معنی ہم از خود نہیں معلوم کرسکتے بلکہ اسکی وہی وضاحت معتبر ہوگی جو اللہ نے اپنے نبی کو بتائی اور پھر بواسطہ صحابہ و اہل علم ہم تک پہنچی ۔

(۷) سورہ الروم : ۳۹ - پوری آیت ہے وما آتیتم من ربوا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما آتیتم من زکواۃ تریدون وجہ اللہ فاولئک ھم المضعفون ۔

(۸) موضح القرآن ۔

کوئی بدل مقروض کو نہیں ملتا تھا - اور اللہ تعالی کا ارشاد ، " لاتأکلو الربوا اضعافا مضاعفۃ"[9] " (مت کھاؤ سود ، دو نے پر دونا) دوگنا چوگنا زیادتی کی شرط لگانے کی صورت حال کی اطلاع ہے- پس اللہ تعالی نے اس ربوا کو بھی جس کا وہ کاروبار کرتے تھے اور بیع کی چند دوسری اقسام کو بھی ، سود کہہ کر ، باطل قرار دے دیا - چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ، " و حرم الربوا"[10] (اور خدا نے سود کو حرام کر دیا) تحریم ربوا کی جملہ اقسام کو حاوی ہے ، اس لئے کہ شرعی اصطلاح میں اسم ربوا سود کی تمام اقسام کو شامل ہے-

شریعت میں سود کی اقسام

عربوں کا سودی لین دین تو اسی انداز کا تھا ، جو ہم بتا چکے ہیں ، کہ وہ لوگ مدت معین تک ، درہم و دنانیر کو ، زیادتی کی شرط کے ساتھ قرض پر لیتے دیتے تھے - مگر شریعت میں اسم ربوا کے کئی معانی ہیں:

اول تو وہی ربوا ہے جس پر اہل جاہلیت کار بند تھے -

دوم - بقول احناف ، ناپ تول کی ایک ہی جنس میں تفاضل - امام مالک ایک ہی جنس کے ساتھ مقتات و مدخر[11] ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی صرف قوت (خوراک) ہونے کا - بہرکیف ایک ہی جنس میں ، بعض اعتبارات[12] (شرائط) کے اضافہ کے ساتھ تفاضل (زیادتی) سب کے نزدیک حرام ہے ، جیسا کہ اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں-

سوم - النسأ - اس کی مختلف صورتیں ہیں- ایک صورت تو یہ کہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس ہو ، یعنی ایک ہی جنس کا ادھار تبادلہ ناجائز ہے ،

---

(۹) آل عمران : ۱۳۰

(۱۰) البقرۃ : ۲۷۵

(۱۱) مقتات - وہ چیز جو خوراک ہونے کے لائق بن سکے اور مدخر - وہ چیز جسکا ذخیرہ ہو سکے -

(۱۲) ایک ہی جنس کا تبادلہ کرتے ہوں - مثلاً ایک ہی قسم کی گندم کے مقابلہ میں اسی قسم کی گندم کا تبادلہ - اگر کوئی شخص زیادہ لے لے تو وہ سود ہے..... اس زیادتی کا سود ہونا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سے معلوم ہوا جس پر آئندہ سطور میں مفصل بحث آرہی ہے -

خواہ وہ جنس ناپ کے تحت آتی ہو یا تول کے تحت، چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک سرو کے ایک ہی قسم کے کپڑے کا اسی قسم کے کپڑے کے عوض ادھار لین دین کرنا سود ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی جنس ہیں[١٣]۔ نساء کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے تبادلہ میں تحریم تفاضل کی جو وجہ ہے . . . وہی وجہ دو مختلف جنسوں میں پائی جائے۔ اور وہ وجہ کیل اور وزن ہے۔ باستثنائے حکم درہم و دنانیر۔ مثلاً اگر کسی شخص نے گندم کو بمبادلہ جص (گچ، چونہ) ادھار بیچ دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (سود ہوگا) اس لئے کہ دونوں چیزوں میں علت کیل موجود ہے۔ اسی طرح اگر ادھار پر تانبے کے بدلے لوہا بیچ دیا تو یہ بھی جائز نہیں کہ اس میں علت وزن موجود ہے۔ اور اللہ تعالی ہی سود سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے

شرعی ربوا کے ابواب میں سے ایک باب جانوروں کی بیع سلم بھی ہے۔

حضرت عمر کا ارشاد ہے، سود کے کئی ابواب ہیں جو کہ مخفی نہیں۔ ان میں سے ایک باب جانوروں کی بیع سلم ہے[١٤] جبکہ عرب اس کے سود ہونے سے واقف نہیں تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر کا یہ قول رسول اللہ سے سماع پر موقوف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ دو ہی چیزیں شرعی ربوا کے تحت آتی ہیں یعنی نساء اور ان شرائط پر تفاضل جن کی پہچان فقہاء کے نزدیک ہو چکی ہے۔ ان چیزوں کے سود ہونے کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ ارشادات ہیں۔ "الحنطہ بالحنطہ مثلا بمثل یدا بیدا و الفضل ربوا، و الشعیر بالشعیر مثلا بمثل یدا بیدا و الفضل ربوا" (گندم کا مبادلہ گندم سے جوں کا توں

---

(١٣) امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ صورت حال سود سے خارج ہے، اس لئے کہ انکے ہاں جنس کے ساتھ اس چیز کے ماکول ہونے کی شرط بھی ضروری ہے جو کہ یہاں مفقود ہے۔

(١٤) بیع کی وہ قسم جس میں قیمت پیشگی ادا کردی جائے۔

اور دست بدست ہونا چاهئے - اس میں (کسی ایک جانب سے) زیادتی سود ہے اور جو کا مبادلہ جو سے جوں کا توں اور دست بدست ہونا چاهئے اور فضل (زیادتی) سود ہے- نبی ص نے کھجور، نمک، سونے، اور چاندی کا ذکر کرتے ہوئے بھی کیل یا وزن کی ایک ہی جنس میں (بصورت مبادلہ) زیادتی کو سود قرار دیا -

عبد الرحمن بن عباس نے اسامہ بن زید سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں نبی ص نے فرمایا "انما الربوا فی النسیئۃ" (بے شک سود نسیئہ ہی میں ہے) اور بعض الفاظ (روایات) میں ہے، "لاربوا الا فی النسیۃ" (نہیں ہے سود مگر نسیئہ میں) - ان احادیث سے ثابت ہوا کہ شریعت میں اسم ربوا کا اطلاق (ربوا کا لفظ) کبھی تو تفاضل (زیادتی) پر ہوتا ہے اور کبھی نساء پر -

ابن عباس کے موقف کی وضاحت

ابن عباس فرماتے تھے کہ سود صرف نسیئہ میں ہے، اور سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی ایسی بیع (بیع صرف) جس میں کسی ایک جانب سے فضل (زیادتی) ہو جائز ہے- اپنے اس موقف پر وہ حدیث اسامہ سے استدلال کرتے تھے - لیکن جب چھ چیزوں میں بتائی ہوئی زیادتی کی حرمت سے متعلق نبی، صلی اللہ علیہ و سلم کا ارشاد ان تک بالتواتر پہنچا تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا - جابر بن زید کا قول ہے، "ابن عباس نے دو چیزوں، صرف[۱۵] اور متعہ میں، اپنے قول سے رجوع کر لیا" -

حدیث اسامہ کا معنی دو مختلف جنسوں میں نساء کے سوا اور کچھ نہیں، جیسا کہ عبادۃ بن الصامت وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے فرمایا، "گندم، گندم کے مبادلہ میں جوں کی توں اور دست بدست

---

(۱۵) "الصرف هوالبیع اذا کان کل واحد من عو ضیه من جنس الا ثمان" - القدوری - صرف بیع کی وہ قسم ہے جسمیں دونوں طرف سے روپیہ کی جنس ہو - اس دور میں سونا، چاندی روپیہ کی جنس تھے -

ہو''۔ اسی طرح آپ نے چھ [۱۶] اصناف (اجناس) کا ذکر کیا۔ پھر فرمایا، ''گندم کو جو کے بدلے دست بدست جیسے چاہو بیچ سکتے ہو'' اور بعض احادیث میں ہے، '' اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم '' (جب دونوں طرف سے نوع مختلف ہوجائے تو (دست بدست) جیسے چاہو بیچ لو۔) چنانچہ آپ نے کیل یا وزن کی دو مختلف جنسوں میں نساء (ادھار) کو منع فرمایا اور تفاضل (زیادتی) کو مباح قرار دے دیا۔ لہذا اسامہؓ بن زید والی حدیث کا بھی مفہوم سمجھا جائے گا۔

ربوا کی ایک اور صورت

جو سود اس آیت سے مراد ہے اس میں بیچی ہوئی چیز کو قیمت وصول کرنے سے پہلے، کم قیمت پر خرید لینا بھی شامل ہے۔ اس قسم کی خرید و فروخت کے سود ہونے کی دلیل یونس بن اسحق کی حدیث ہے جو اس نے بواسطہ اپنے والد، بواسطہ ابو العالیہ روایت کی۔ ابو العالیہ نے کہا، ''میں حضرت عائشہ کے ہاں تھا کہ ان سے ایک عورت نے کہا، میں نے ایک لونڈی۔ زید بن ارقم کے ہاتھ، آٹھ سو روپے ادھار ادائیگی پر فروخت کی... انہوں نے اس (خرید کردہ) لونڈی کو بیچ دینا چاہا تو میں نے ان سے چھ سو روپے میں خرید لی۔ اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا، 'کتنی بری ہے تمہاری فروخت اور کتنی بری ہے تمہاری خرید۔ زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دینا (کہہ دینا) کہ اگر وہ توبہ نہیں کریں گے تو انہوں نے نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، کی معیت میں جو جہاد کیا تھا اس کو باطل کر دیں گے، اس عورت نے کہا، اے ام المؤمنین! اگر میں اصل زر کے سوا کچھ نہ لوں تو آپ کی کیا رائے ہے؟۔ حضرت عائشہ نے اس پر یہ آیت تلاوت کی، '' فمن جاءہ موعظۃ

---

(۱۶) سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور، نمک۔

من ربه فانتھی فله ماسلف ،،[١٧] (پھر جس کو پہنچی نصیحت اپنے رب کی ، اور باز آیا ، تو اس کا ہے جو آگے ہو چکا) عورت کے سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت عائشہ کا آیت ربوا کو تلاوت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک اس طرح کی خرید و فروخت سود ہے اور اس قسم کے سودے پر سود کا اطلاق انہوں نے اپنی رائے سے نہیں کیا بلکہ یہ نبی ، صلی اللہ علیہ و سلم ، سے سماع پر موقوف ہے ۔

ابن المبارک نے بواسطہ حکم بن زریق روایت کیا ، حکم کہتے ہیں میں نے سعید بن المسیب سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا جس نے کسی دوسرے شخص سے ادھار ادائیگی پر اناج خریدا ۔ اب خریدنے والے نے یہی طعام نقد ادائیگی پر اسی شخص کو بیچ دینے کا ارادہ کیا جس سے کہ اس نے خریدا تھا ۔ تو سعید بن المسیب نے کہا ، ''یہ سود ہے،، یہ بات ملحوظ رہے کہ اس صورت حال میں اس شخص نے پہلی قیمت سے کم قیمت پر بیچنے کا ارادہ کیا تھا ، اس لئے کہ ثمن اول کے مثل یا اس سے زیادہ قیمت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ۔ چنانچہ سعید بن المسیب نے اس سودے کو سود قرار دیا ۔

روایت کیا گیا ہے کہ ابن عباس ، قاسم بن محمد ، مجاھد ، ابراھیم اور شعبی نے بھی اس قسم کی خرید و فروخت کرنے سے منع کیا ۔ حسن اور ابن سیرین نے اس قسم کی خرید و فرخت کے بارے میں کہا ہے کہ اگر نقد پر بیچے تو خریدنا جائز ہے اور ادھار پر بیچے تو پہلی قیمت سے کم قیمت پر خریدنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک پہلی قیمت ادا کرنے کی مقررہ مدت ختم نہ ہو جائے ۔ ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز بیچنے کے بعد وہی چیز پہلی قیمت سے کم قیمت پر خرید لی تو جائز ہے۔ ابن عمر نے اس صورت

---

(١٧) البقرۃ : ٢٧٥ ۔

میں پہلی قیمت کے وصول ہونے کا ذکر نہیں کیا - ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ جب قیمت وصول کر لے تو اس کے بعد پہلی قیمت سے کم قیمت پر خرید سکتا ہے۔

الغرض حضرت عائشه کا قول اورسعید بن المسیب کا قول اس بات کی دلیل ہیں کہ اس قسم کا سودا سود ہے۔ اس سے ہمیں پتہ چلا کہ ان دونوں نے اس کو رسول اللہ کے واسطه سے معلوم کرنے کے بعد ہی سود قرار دیا - ورنہ بذریعہ لغت اس چیز کا سود ہونا معلوم نہیں ہوسکتا - اور اسمائے شرعی کا مفہوم نبی صلی اللہ عیله وسلم کی وضاحت پر موقوف ہے۔

سود کا ایک باب ادھار کے بدلے ادھار ہے

موسی بن عبیدۃ نے بواسطه عبد اللہ بن دینار ، بواسطه ابن عمر ، نبی صلی اللہ عیله وسلم سے روایت کیا کہ آپ نے " کالی با لکالی " اور بعض الفاظ میں ہے " دین با لدین " - دونوں قسم کے الفاظ کا ایک ہی معنی ہے۔ (ادھار کے بدلے ادھار) سے منع فرمایا - اور اسامه بن زید سے مروی جو حدیث ہے اس میں آپ نے فرمایا " بےشک ربوا نسیئه میں ہی ہے" مگر یہ دین کے بدلے دین (ادھار کے بدلے ادھار) میں ہی متحقق ہے۔

اس قسم کا سودا اتنی دیرتک تو معاف ہے جتنی دیر تک کہ مجلس برقرار ہے ، اس لیے کہ گندم کے ڈھیر کے بدلے روپے (قیمت) پہلے دینا (پہلے دینے کا اقرار کرنا) جائز ہے ، حالانکہ یہ دین بالدین ہے۔ لیکن ، اگر ، بائع ومشتری ، اس سے قبل کہ روپے پر (بیچنے والے کا) قبضه ہو ، جدا ہو جائیں ، تو عقد (سودا) باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح دنانیر کے بدلے دراھم کا سودا کرنا بھی جائز ہے لیکن اگر وہ تقابض سے پہلے جدا ہو گئے تو سودا ٹوٹ جائے گا -

سود کی وہ اقسام جو آیت ربوا سے ضمناً ثابت ہوتی ہیں

(قرض کیا) ایک شخص کو مقررہ وقت پر ایک ہزار درھم دین [۱۸] ادا کرنا ہے (یعنی اس کے ذمے دین مؤجل ہے) اور وہ مقررہ وقت سے قبل قرض خواہ سے پانچ سو درھم فوری ادائیگی (اور باقی کی چھوٹ پر) مصالحت کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں ۔

سفیان نے بواسطہ حمید ، بواسطہ میسرہ بیان کیا ، میسرہ کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے پوچھا ، " ایک شخص کو وقت مقرر پر میرا ادھار ادا کرنا ہے (دین مؤجل) میں اس سے کہتا ہوں ، تم مجھے مقررہ وقت کی بجائے ابھی دو تو میں کل رقم میں سے تم کو کچھ چھوڑ دیتا ہوں " ، ابن عمر نے فرمایا ، " یہ سود ہے " ۔ زید بن ثابت سے بھی اس کی نہی مروی ہے ۔ سعیدبن جبیر ، شعبی ، حکم ، ہمارے اصحاب (احناف) اور جملہ فقہاء کا یہی قول ہے ۔ البتہ ابن عباس اور ابراہیم نخعی نے کہا اس میں کوئی حرج نہیں ۔

ابن عباس اور ابراہیم نخعی کے قول کے باطل ہونے پر دو چیزیں دلالت کرتی ہیں ۔ اول ۔ ابن عمر نے اس کو سود کا نام دیا اور ہم بیان کرچکے ہیں کہ اسماء شرع کی وضاحت توقیفی ہے ۔ دوم ۔ یہ (سب کو) معلوم ہے کہ دور جاہلیت کا سود "قرض موجل مع مشروط زیادتی " تھا ۔ گویا زیادتی ، اجل (مدت ، مہلت) کا بدل تھی ، تو اللہ تعالی نے اسے باطل کر دیا ، اسے حرام قرار دیا اور فرمایا فان تبتم فلکم رؤس اموالکم [۱۹] (اور اگر توبہ کرتے ہو ، تو تم کو پہنچتے ہیں اصل مال تمہارے) اور فرمایا ، " وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مؤمنین " [۲۰] (اور

---

(۱۸) دین اور قرض کے مفہوم میں جو باریک فرق ہے مؤلف نے آئندہ سطور میں اسکی وضاحت کردی ہے ۔ دین کو ہم اردو میں ادھار سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔

(۱۹) البقرة : ۲۷۹

(۲۰) البقرة : ۲۷۸

چھوڑ دو جو رہ گیا سود اگر تم کو یقین ہے) یعنی اللہ تعالی نے اجل کا معاوضہ لینے سے روک دیا۔

تو اب اس صورت میں کہ جب ایک شخص پر ایک ہزار درہم دین مؤجل ہے اور دائن فوری ادائیگی کے بدلے مدیون کو قرض رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دیتا ہے تو گویا اس نے چھوٹ کو اجل کا بدل بنا دیا لہذا یہ بھی اسی ربوا کے معنی میں آگیا جس کو اللہ نے صراحت سے حرام کہا۔

صورت مسئلہ کی مزید وضاحت

اگر مدیون کو ایک ہزار درہم فی الحال ادا کرنے ہوں اور مدیون، دائن سے کہے، 'مجھ کو مہلت دو اس شرط پر کہ میں تم کو ایک سو درہم مزید ادا کر دوں گا'، تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ ایک سو درہم مدت کے مقابلہ میں ہوگئے۔ یونہی جب چھوٹ کو مدت کا عوض بنا دیا جائے تو وہ بڑھوتری کے معنی میں آجاتی ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی بنا پر مدت کا معاوضہ لینا ممنوع قرار پایا![21] اور اسی بنا پر (امام) ابوحنیفہ نے اس شخص کے بارے میں، جو درزی کو کپڑا دے اور یہ کہے کہ اسے آج سی کردو گے تو ایک درہم دوں گا اور کل سی کردو گے تو آدھا درہم دوں گا، کہا ہے کہ دوسری شرط باطل ہے۔ لہذا اگر اس نے کل سی کر دیا تو اس کا معاوضہ اتنا ہی ہوگا، جتنا کہ آج سی کر دینے کا ہے، دوسری شرط اس لئے باطل ہے کہ گاہک نے چھوٹ کو مدت کے مقابلہ میں رکھ دیا، جبکہ کام دونوں دنوں میں ایک جیسا ہے۔ پس یہ شرط ناجائز ہے اس لئے کہ یہ بھی مدت کو اسی طریقے سے بیچنا ہے جس کی ہم وضاحت کر چکے ہیں۔

متقدمین میں سے جن لوگوں نے " فی الفور دو اور میں تم کو چھوٹ دیتا

---

(۲۱) اس مقام پر متن کے یہ الفاظ یاد کر لینے کے قابل ہیں۔ "هذا هو الاصل فی امتناع جو از اخذ الابدال عن الآجال"۔

ہوں " کو جائز قرار دیا ہے، ممکن ہے ان کا یہ قول ایسی صورت حال کے بارے میں ہو جس میں اس نے چھوٹ کی شرط نہ لگائی ہو، یعنی بغیر کسی شرط کے کچھ رقم چھوڑ دے اور بغیر کسی شرط کے باقی رقم فی الفور وصول کر لے۔

ملخص

ہم دلائل پیش کر چکے ہیں کہ:

۱ ۔ تفاضل، بعض حالتوں میں[۲۲]، سود ہے جیسا کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے اصناف ستہ کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

۲ ۔ نساء، بیع کی بعض حالتوں میں، سود ہے، جیسا کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، " اذاختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یداً بید " (جب دونوں طرف سے نوع مختلف ہوں تو جیسے چاہو بیچ لو مگر دست بدست) اور آپ کا ارشاد ہے۔ " انما الربوا فی النسیئۃ " (بے شک سود نسیئہ ہی میں ہے)۔

۳ ۔ جانوروں کی بیع سلم بھی کبھی سود ہوتی ہے، حسب ارشاد نبی ص، " انما الربوا فی النسیئۃ "۔ اور اسی طرح آپ کا ارشاد ہے، " اذاختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم "۔ اور حضرت عمر نے بھی اسے سود کہا۔

۴ ۔ بیچی ہوئی چیز کو، قیمت وصول کرنے سے پہلے، کم قیمت پر خرید لینا سود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۵ ۔ اور تعجیل کی شرط پر چھوٹ سود ہے۔

ایک جنس کے تبادلہ میں تفاضل کی حرمت کی علت

وہ چھ اصناف (اجناس) جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ و سلم کا

---

(۲۲) یعنی جب دونوں طرف سے ایک ہی جنس کا تبادلہ ہو۔

ارشاد متعدد طریقوں سے ہم تک پہنچا ہے ان میں تفاضل کی حرمت پر جملہ فقہاء کا اتفاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک تو یہ حدیث تواتر کے درجہ کی ہے اس لئے کہ اس کے راوی بہت زیادہ ہیں اور اس پر عملاً فقہاء کا اتفاق رہا ہے بلکہ فقہاء نے تو اس چیز پر بھی اتفاق کیا ہے کہ اس عبارت کے مضمون میں جس معنی کے ساتھ حکم کا تعلق ہے (علت ہے) ان چھ اصناف کے علاوہ دیگر اصناف کے حکم میں بھی اس معنی (علت) کا اعتبار کیا جائے گا۔

فقہاء نے اعتبار جنس اور اس چیز پر اتفاق کرنے کے بعد کہ تفاضل کی تحریم اصناف ستہ تک محدود نہیں، حرمت کی وجوہ (علت) کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جنہیں ہم باب کی ابتداء میں اجمالاً بیان کر چکے ہیں۔ خال خال لوگوں نے کہا ہے کہ تحریم تفاضل کا حکم ان ہی اصناف تک محدود ہے جو حدیث کے الفاظ میں مذکور ہیں، مگر ان لوگوں کا اختلاف ناقابل اعتناء ہے۔

ہمارے اصحاب (احناف) نے کیل اور وزن (ناپ اور تول) کی جو علت بتائی ہے اس پر اثر و نظر کے (نقلی اور عقلی) دلائل موجود ہیں۔ جن کا ہم کئی مقامات پر ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل خود اس حدیث کا سیاق و سباق ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا، "الذھب بالذھب مثلاً بمثل وزنابوزن، و الحنطة با لحنطة مثلا بمثل کیلاً بکیل" (سونے کا مبادلہ سونے سے، جیسے کا تیسا اور برابر وزن کا ہونا چاہیئے۔ گندم کا مبادلہ گندم سے جیسے کا تیسا اور برابر کیل کا ہونا چاہیئے [۲۳]) یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے موزونی جنس میں وزن کے تساوی اور مکیلی جنس میں کیل کے تساوی کو واجب قرار دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تحریم تفاضل میں جنس کے بعد کیل اور وزن کا اعتبار ہوگا۔

---

(۲۳) اس دور میں گندم باٹوں سے نہیں بلکہ برتن وغیرہ کے پیمانوں سے بیچی جاتی تھی جیسا کہ آج کل بھی دور دراز دیہاتوں میں گندم تولی نہیں جاتی بلکہ لوپہ، بوری، پتھ اور پٹروپہ وغیرہ سے ناپی جاتی ہے۔

مخالف[۲۴] نے " اعتبار اکل " کا استدلال ان آیات سے کیا ہے، " الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس "[۲۵] (جو لوگ کھاتے ہیں سود، نہ اٹھیں گے قیامت کو، مگر جس طرح اٹھتا ہے جس کے حواس کھودیئے ہوں جن نے لپٹ کر) اور ارشاد الٰہی، " لاتاکلو الربوا " (مت کھاؤ سود) ۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اسم ربوا کا اطلاق ماکول پر کیا ہے اس سے مخالفین نے کہا کہ یہ عموم ربوا کو انہی اجناس میں ثابت کرتا ہے جو کھائی جاتی ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ الفاظ بوجوہ ان کے قول کی دلیل نہیں بن سکتے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ شریعت میں لفظ ربوا کے مجمل اور محتاج وضاحت ہونے کے متعلق ہم شروع میں بتا چکے ہیں، اس لئے عموم سے یہ استدلال درست نہیں۔ یہ (دعوی کہ سود صرف ماکول میں ہے) بذات خود کسی دوسری دلیل کا محتاج ہے، تاکہ آیت سے اس کی حرمت ثابت ہو اور اس کو نہ کھایا جائے۔ دوسری وجہ یہ کہ آیت میں، زیادہ سے زیادہ، ربوا کے وجود کو ماکول میں ثابت کیا گیا ہے۔ مگر اس میں یہ تو نہیں کہ جتنے بھی ماکولات ہیں ان میں ربوا ہے (اور دیگر اشیاء میں نہیں)، جبکہ ہم نے تو بہت سے ماکولات میں بھی سود کو ثابت کیا ہے اور یوں ہم آیت کی طرف سے عائد ہونے والی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگئے۔

قرض میں مدت کی شرط ناجائز ہے

جو کچھ ہم پہلے بتا چکے ہیں اس سے جب یہ ثابت ہوگیا کہ سود ایک توقیفی اسم ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ گیارہ سو کے بدلے ایک ہزار کی بیع ایسے ہی حرام ہے جیسے ایک ہزار کے بدلے ایک ہزار کی ادھار بیع[۲۶] ۔ علت

---

(۲۴) امام شافعی ۔ امام مالک جنس کے ماکول ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قابل ذخیرہ ہونے کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔

(۲۵) البقرۃ : ۲۷۵

(۲۶) اس لئے کہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس ہے اور بیع یداً بید نہیں ہے۔

اس کی یہ ہے کہ اس طرح پر مشروط مدت مال میں نقصان کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور یہ شکل بالکل ایسے ہی ہو جاتی ہے جیسے ایک ہزار کی بیع گیارہ سو کے بدلے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ضروری ہے کہ قرض میں اجل کی شرط صحیح نہ ہو، قرض میں مدت کی شرط ایسے ہی ناجائز ہے جیسے ایک ہزار کے مقابلہ میں گیارہ سو کی ادھار بیع۔ اس لیے کہ اجل (مدت) کا نقصان بھی وزن کے نقصان کی طرح ہے اور سود کبھی تو وزن میں نقصان کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اجل میں نقصان کی وجہ سے اس لئے واجب ہے کہ قرض میں اجل کی شرط کا یہی حکم ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس صورت حال میں قرض، خرید و فروخت کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ قرض کی صورت میں بدل (مال جو قرض پر دیا یا لیا جائے گا) پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہونا جائز ہے۔، جب کہ ہزار کے بدلے ہزار کی بیع میں ایسا نہیں۔ جواب میں اس سائل سے کہا جائے گا کہ اجل اس وقت باعث نقصان ہوتی ہے جب اس کو شرط قرار دیا گیا ہو اور جب اس کو شرط نہ بنایا جائے تو بدل پر قبضہ نہ کرنا باعث نقصان نہیں ہوتا۔ اس صورت حال میں (بدل پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو جانا) بیع اس وجہ سے باطل نہیں کہ اس طرح پر دونوں میں سے کسی ایک مال میں نقصان پیدا ہو جائے گا بلکہ اس کی کوئی اور وجہ ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مجلس کے اندر ہی تقابض کے وجوب میں ایک ہی جنس یا الگ الگ جنسوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ میری مراد ہے سونے کے بدلے چاندی، باوجود اس کے کہ ان میں تفاضل جائز ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوا کہ مجلس کے اندر ہی تقابض کے وجوب کی یہ وجہ نہیں کہ اگر قبضہ نہ کیا گیا تو غیر مقبوض مال میں نقصان آجائے گا (نہیں بلکہ اس کی وجہ ایک اور ہے)۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں ایک غلام فروخت کیا، اور کئی برس تک قیمت وصول نہ کی،

تو خریدنے والا اس غلام کو منافع پر بیچ سکتا ہے اور قیمت نقد وصول کر سکتا لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ اس نے غلام کو ایک ہزار کے بدلے ، ایک مہینے کے اندر ، اندر ادائیگی کی شرط پر ، بیچا ، مدت پوری ہوگئی تو مشتری (خریدنے والا) اس کو ایک ہزار پر منافع لگا کے نقد قیمت پر اس وقت تک نہیں بیچ سکتا جب تک کہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے غلام کو ثمن مؤجل پر خریدا تھا ۔

اس (مثال) سے معلوم ہوا کہ مدت کی شرط قیمت میں نقصان کا موجب ہوتی ہےجو کہ حکماً وزن کے نقصان کے قائم مقام ہے (اور یہ ناجائز ہے) ۔جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قرض اور بیع میں اس لحاظ سے تشبیہ درست ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اس پر یہ سوال وارد نہیں ہوتا ۔

اجل کی شرط کا بے بنیاد ہونا ، نبی صلی اللہ علیہ و سلم کے ارشاد ، ''انما الربوا فی النسیئہ'' سے ثابت ہے۔ اس ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرض میں کوئی فرق نہیں کیا ، اس لئے یہ سب پر حاوی ہے۔

تاجیل کے باطل ہونے پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض دینا کار ثواب ہے اور قرض اس وقت تک صحیح معنوں میں قرض نہیں جب تک مقروض اس پر قبضہ نہ کرے ، اس لحاظ سے یہ ہبہ کے مشابہ ہے، لہذا جس طرح ہبہ میں تاجیل درست نہیں ایسے ہی قرض میں تاجیل درست نہیں۔ ہبہ میں تاجیل کو نبی صلی اللہ علیہ و سلم اپنے ارشاد ، ''من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ''[۲۷] (اگر کسی نے اپنا مکان کسی کو ہبہ کر دیا تو موہوب لہ اور اس کے ورثاء مکان کے مالک قرار پائیں گے) سے باطل قرار دے چکے ہیں۔ چنانچہ

---

(۲۷) عمری ۔ ہبہ کی ایک قسم ہے جسکا مفہوم ہے کسی کو مکان ہبہ کر دینا ۔ اگر ہبہ کرنے والے نے بغیر کسی شرط کے مکان ہبہ کر دیا تب تو بالاتفاق مکان اسکا ہے جسکو ہبہ کر دیا گیا تھا لیکن اگر ہبہ کرنے والا ایک خاص مدت تک کیلئے مکان ہبہ کرے تو احناف کے نزدیک مدت کی شرط بے معنی ہے اور موہوب لہ مکان کا مالک ہے ۔

نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے سلک میں تاجیل مشروط کو باطل کر دیا۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ روپیہ بطور قرض دینا یا عاریۃ" دینا ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ عاریت دوسرے شخص کو شئی سے حاصل ہونے والے فوائد کا مالک بناتا ہے۔ اور جب روپیہ عاریہ" دیا جائے تو نفع (فائدہ) روپے کی ذات کو ہلاک کئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو کچھ روپے عاریتہ دیا تو یہ قرض ہی شمار ہوگا۔ اور اسی لئے احناف نے اجرت پر روپے لینے دینے کو ناجائز قرار دیا، اس لئے کہ اجرت پر روپیہ لینا بھی قرض ہے، تو گویا اس نے اس شرط پر روپیہ قرض لیا کہ اصل زر سے زیادہ واپس کرے گا (اور یہ سود ہے)۔ حاصل یہ کہ جب عاریت میں اجل کی شرط درست نہیں تو قرض میں بھی درست نہ ہو گی۔

قرض کے عاریت ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ابراهم الهجری کی حدیث بواسطہ ابو الاحوص بواسطہ عبد اللہ ہے، عبد اللہ کہتے ہیں نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا، ”کیا تم لوگ جانتے ہو کونسا صدقہ سب سے بہتر ہے؟“، انہوں نے کہا، ”اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں“۔ نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا، بہترین صدقہ منحہ (عطیہ) ہے، یعنی تمہارا اپنے بھائی کو روپیہ، جانور سواری کے لئے یا بکری کا دودھ بطور عطیہ کے دینا“۔

منحہ (عطیہ) عاریت ہی کا دوسرا نام ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ و سلم نے روپے کے قرض کو عاریت قرار دیا۔ کیا تم نے ایک دوسری حدیث کے آخر میں نبی صلی اللہ علیہ و سلم کا ارشاد، ”عطیہ لوٹایا جائے گا“ نہیں دیکھا۔ پس جب عاریت میں تاجیل درست نہیں تو قرض میں بھی درست نہیں۔ البتہ امام شافعی نے قرض میں تاجیل کو درست قرار دیا ہے۔ و باللہ التوفیق و منہ الاعانہ۔

انتقاد

قرآن کے آئینی احکامات

مولف : برگیڈیر گلزار احمد (ریٹائرڈ)

صفحات : ٥٦

مطبع : پنجاب ایجوکیشنل پریس - لاھور

برگیڈیر گلزار احمد صاحب پاکستان کے مشہور اھل قلم ھیں۔ ان کا انگریزی کتابچہ "The Constitutional dictates of Qurā'n" (قرآن کے آئینی احکامات) ھمارے پیش نظر ھے۔ اس میں آپ نے تعارفی کلمات کے بعد مختلف ابواب میں تدوین قانون ، عدلیہ ، سیاسی و معاشی نظام ، دفاع ، اسلامی حکومت کے تعلقات داخلہ و خارجہ پر قرآنی تعلیمات کی روشنی میں بڑے اچھوتے انداز میں بحث کی ھے۔

جیسا کہ کتاب کے موضوع سے ظاھر ھے مصنف نے آئینی دفعات کا ماخذ قرآن کریم کی آیات کو بنایا ھے۔ اس سے اندازہ ھوتا ھے کہ برگیڈیر گلزار صاحب نے عنوانات کو ترتیب دیتے وقت قرآن کریم کا گھرا مطالعہ کیا ھے۔ اس لحاظ سے ان کی یہ کوشش قابل تحیسن ھے۔ فاضل مصنف کی اس بہترین تصنیف پر مبارکباد پیش کرتے ھوئے ھم ان کی توجہ مندرجہ ذیل نکات کی طرف مبذول کرانا چاھتے ھیں۔

(۱) قرآنی ارشادات گو اس بارے میں واضح ھیں کہ مذھب کے معاملے میں کسی پر جبر نہیں، (لا إکراہ فی الدین - قرآن) لیکن اس کے ساتھ ھی قرآنی احکامات یہ بھی ھیں کہ :-

(الف) و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل

" اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو "

(سورۃ النساء آیت ۵۸)

(ب) إنا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله

" اے نبی! ہم نے آپ پر یہ حق بیان کرنے والی کتاب اس لئے اتاری ہے کہ آپ لوگوں کے درمیان اس (حق) کے ذریعے جو اللہ نے آپ کو دکھلایا ہے فیصلہ کریں "

(سورۃ النساء آیت ۱۰۴)

ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت میں غیر مسلم شہریوں کے لئے علیحدہ عدالتیں قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے شہری حقوق مساوی ہونگے اور وہ مسلمانوں کی طرح اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ملکی عدالتیں ان (لوگوں) کے درمیان انصاف کے قیام کی ذمہ دار ہوں گی۔ قرآن نے انھی غیر مسلم شہریوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے مسلمانوں کو ان کی ذمہ داری کا احساس ان الفاظ میں دلایا ہے کہ: ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألاتعدلوا إعدلوا هو اقرب للتقوی۔ یعنی " کسی (غیر مسلم) قوم کی دشمنی تمھیں اس بات پر آمادہ نہ کر دے کہ تم انصاف نہ کرو، تم انصاف کرو کہ یہ تقوی سے زیادہ قریب ہے "

(سورۃ المائدہ آیت ۹)

(۲) اگر مال کی زکواۃ ادا کر دی جائے تو اسلام " بچت " پر پابندی عائد نہیں کرتا۔ چنانچہ " بخل " اور " کتمان " جیسے قرآنی الفاظ اس قسم کے مال کے لئے استعمال نہیں کئے جا سکتے اور اسے آیت پاک " الذین یبخلون و یامرون الناس بالبخل و یکتمون ما انعم اللہ من فضلہ " (جو لوگ خود بخل کرتے ہیں اور دوسروں کو بخل کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور جو کچھ اللہ نے

اپنے فضل سے انہیں دیا ہے اسے چھپاتے ہیں۔ (سورۃ النساء آیت ۳۸) کے ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔ بلکہ قرآن کی مختلف آیات (مثلاً آیت ۳۹ سورہ الروم آیت ۴ سورہ لقمن و غیرہ) تو یہ بات واضح کرتی ہیں کہ حلال ذریعوں سے اکتساب کئے ہوئے سارے مال کو صدقات و خیرات کرنے پر جبر نہیں کیا جا سکتا .

(۳) بیت المال یا اسٹیٹ بنک اور بنکاری کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر '' امداد باھمی ،، کی بنیاد پر اور اسٹیٹ بنک کی نگرانی میں پرائیویٹ (نجی) بنک قائم ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ان کے قواعد میں بنیادی بات یہ ہونی چاہئے کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے والے باقاعدہ '' حصہ دار ،، متصور ہوں۔ قرض کی رقوم دینے کے لئے فی صد یا فی ہزار کے حساب سے کچھ رقم بطور فیس مقرر ہو، تاکہ سود لینے دینے کی نوبت نہ آئے۔

(۴) اسلامی حکومت میں جب نجی ملکیت کی اجازت ہے تو پھر نجی صنعت کی اجازت کیوں نہیں ہو سکتی ؟ ۔ حکومت عام آدمی کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے '' امداد باھمی ،، کی بنیاد پر نجی صنعت کے قیام کی حوصلہ افزائی کرے گی۔

(۵) زکواۃ اور دوسرے صدقات حکومت وصول کرے اور انہیں قرآن کے بتائے ہوئے مصارف پر خود خرچ کرے ۔ ملک کے ہر حصے کے ذیلی دفاتر میں اس مد کی آمدنی کا باقاعدہ حساب رکھا جائے۔ اور مقامی مستحق لوگوں کی فہرست بنانے اور ان میں زکواۃ تقسیم کرنے کے لئے ڈاکخانے اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

(۶) دفاعی امور کے محکموں میں غیر مسلموں کے تقرر میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم ، خلفاء راشدین ، نیز

اُموی اور عباسی حکومتوں کے ادوار میں غیر مسلموں کو دفاعی امور میں شامل کیا جاتا رہا ہے۔ برصغیر میں شہنشاہ اورنگ زیب چند غیر مسلم جرنیلوں کی خدمات سے فائدہ اٹھاتے رہے۔

آخر میں ایک بار پھر ہم فاضل مصنف کو مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش درحقیقت ان لوگوں کے لئے مواد فراہم کرتی ہے جو قرآن کی روشنی میں ملکی آئین مرتب کرنے کے خواہاں ہیں۔

محمد صغیر حسن معصومی۔

انگریزی سے اردو ترجمہ :۔ طفیل احمد قریشی ۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی ــــ عرب فلاسفر (انگریزی) از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) ازکمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبیدکی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)
اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از کے - این احمد

(The Political Thought of Ibn Taymiyah) ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی)
از قمرالدین خاں

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

Regd. No. P. 84 January 1972

Monthly FIKR-O-NAZAR Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہرسال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/- روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماہنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۶۰/- پیسے ۷-۱/۲ نئے پنس ۲۰/- سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ، اسلام آباد - (پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع و ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹوٹ پریس اسلام آباد

ماہنامہ **فکر ونظر** اسلام آباد

جلد ۹ | محرم ۱۳۹۲ھ ✤ مارچ ۱۹۷۲ء | شمارہ ۹

مشمولات

نظــرات

برصغیر میں مسلمانوں کی اجتماعی جد و جہد بارآور ہوئی اور دنیا کے نقشے پر ایک نئی مسلم ریاست نے ابھر کر پاکستان کا نام پایا - تحریک پاکستان کے پیچھے جو عوامل کار فرما تھے ان میں سب سے زیادہ اہمیت اسلام اور دو قومی نظریے کو حاصل تھی - سقوط ڈھاکہ نے نظریۂ پاکستان کے مخالفین کو موقع فراہم کر دیا اور وہ یہ پروپگنڈہ کرنے لگے کہ پاکستان کی بنیاد غلط تھی ، قوم مذہب سے نہیں وطن سے بنتی ہے - یہ آواز کوئی نئی نہیں - یہ آواز اس وقت بھی بلند کی گئی تھی جب برصغیر کے مسلمانوں نے ایک علیحدہ خطۂ زمین کا مطالبہ کیا تھا - اغیار اور اعدائے اسلام تو ابتدا ہی سے پاکستان کے مخالف تھے - سقوط ڈھاکہ کے بعد نظریۂ پاکستان کے حامیوں میں سے بھی بعض لوگوں کا یقین متزلزل ہو گیا - اور ان کے دلوں میں شیطان یہ وسوسہ اندازی کرنے لگا کہ خدانخواستہ پاکستان کی بنیاد غلط تھی -

اس خیال کا بطلان ایک بدیہی حقیقت ہے جس کو ثابت کرنے کے لئے کسی برہان یا دلیل کی ضرورت نہیں - جب تک صفحۂ ہستی پر اسلام موجود ہے اس بداہت کا انکار سورج پر خاک ڈالنے کے مترادف ہے - ابھی تو کروڑوں کی تعداد میں اسلام کے نام لیوا موجود ہیں ، اگر دنیا میں ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے (حاشا وکلا) تو بھی یہ حقیقت اپنی جگہ ثابت و موجود رہے گی کہ دائرہ اسلام میں داخل ہونے والوں کی قومیت سب سے الگ ہوتی ہے - الکفر ملۃ واحدۃ - فما بعد الحق الا الضلال - برصغیر کیا سارے عالم میں بنیادی طور پر قومیں دو ہیں ، مسلم اور غیر مسلم ، اس لئے دو قومی نظریہ ایک آفاقی نظریہ ہے - حق و باطل کی تقسیم اور کفر و اسلام کا امتیاز خود کائنات کے خمیر میں ہے - یہ ضمیر کن فکاں ہے - اور اس کی بنیاد پر دو قومی نظریہ ہر زمانے میں ایک ناقابل تردید حقیقت رہے گا - جو لوگ اس نظریے کا انکار کرتے ہیں وہ یا تو بدنہاد اور بداندیش ہیں یا پھر جاہل اور نادان ہیں - نادان ، اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح فقط ایک مذہب سمجھتے ہیں اس لئے اس خیال خام کا اظہار کرتے ہیں کہ

(باقی صفحہ ۶۵۷ پر)

فقہ اسلامی کے مآخذ

(صدر اسلام سے امام شافعی کے عہد تک)

احمد حسن

۲

حلت و حرمت کی یہ درجہ بندی جن کو احکام خمسہ کہا جاتا ہے اصول اربعہ سے ماخوذ ہے۔ فقہ اسلامی کے یہ چار مشہور مآخذ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ امام شافعی کے بعد جو اصول فقہ کی کتابیں مرتب ہوئیں، نیز اس فن کے تاریخی ادب سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان مآخذ کی یہ ترتیب، بہت قدیم (۱) ہے اور واضعین نے ان کو اسی طرح مرتب کیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ادلہ اربعہ کی یہ ترتیب جوں کی توں عہد صحابہ میں موجود تھی اور استنباط مسائل میں وہ بھی ان اصول کو اسی طرح کام میں لاتے تھے جس طرح بعد میں اصول فقہ کی کتابوں میں ہمیں تفصیلات ملتی ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اصول فقہ خود فقہ سے ماخوذ ہے۔ فقہ کا فن اصول سے پہلے وجود میں آچکا تھا۔ اس بارے میں ہمارے شبہ کے چند اسباب ہیں۔ اول یہ کہ اصول اربعہ کی یہ مقررہ ترتیب ارتقاء اور تاریخی عمل کا نتیجہ ہے جس کا آغاز عہد نبوی سے ہوتا ہے اور صحابہ کے دور سے اس میں باقاعدگی شروع ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اس قسم کے تاریخی بیانات خود تاریخی عمل سے متاثر ہیں اس لئے ان کو یقینی شہادت نہیں کہا جاسکتا۔ سوم یہ کہ حضرت عمر کے جس خط سے یہ ترتیب معلوم ہوتی ہے اس میں ائمۃ الہدی کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے، جو بنی امیہ کے دور میں خلفاء راشدین کے لئے مستعمل تھی۔ ابھی تک خلافت راشدہ یا خلفاء اربعہ کے ائمۃ الہدی ہونے کا

تصور پیدا نہیں ہوا تھا۔ حضرت عمر سے پہلے صرف حضرت ابوبکر ایک خلیفہ ہوئے تھے، کئی ائمہ نہیں تھے جن کو ائمۃ الہدی کہا جائے۔ چہارم یہ کہ اجماع صحابہ کی حقانیت کا تصور عہد صحابہ کے بعد پیدا ہونا چاہئے۔ اس لئے اجماع کا ایک فنی حیثیت اختیار کرنا اور اصول اربعہ میں سے ایک اصل قرار پانا عہد تابعین سے شروع ہونا چاہئے۔ عملی طور پر یہ سب چیزیں موجود تھیں لیکن علمی اور فنی اعتبار سے ان میں تاریخی تقدم و تاخر تسلیم کرنا پڑے گا۔ پنجم یہ کہ حضرت عمر کے بعض خطوط میں قیاس کی اصطلاح بھی موجود ہے، جس نے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں فنی حیثیت حاصل کی۔ اگرچہ یہ بات مسلم ہے کہ قیاس کا تصور رائے کی صورت میں صدر اسلام میں اور خلفاء راشدین کے عہد میں موجود تھا۔ بلکہ قیاس رائے کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے۔ ششم یہ کہ کتاب الام میں امام شافعی کے اپنے مخالفین کے ساتھ مناظرون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کے دور میں غالباً قیاس کو اجماع سے مقدم رکھا جاتا تھا اور یہ تبدیلی واضح طور پر امام شافعی کے یہاں ملتی ہے۔ اگرچہ قطعی طور پر یہ بات کہنا مشکل ہے کہ امام شافعی کے دور سے ہی قیاس و اجماع کی ترتیب میں یہ تبدیلی واقع ہوئی۔ ذیل میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے اجماع و قیاس کی قدیم ترتیب پر روشنی پڑتی ہے۔

کتاب الام میں ایک مقام پر امام شافعی کے ایک مخالف کا خبر واحد کے مقابلہ میں اجماع کو ترجیح دینا اجماع کی حجیت اور اس کی اہمیت کو ثابت کرتا ہے۔ اجماع پر زور دینے کی وجہ یہ تھی کہ امام شافعی اجماع خاصہ اور اجماع علماء پر اعتراض کرتے تھے اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست ثابت ہو ترجیح دیتے تھے۔ مناظر کا دعوی یہ ہے کہ فروعی مسائل میں اجماع علماء کی اتباع لازم ہے۔ کیونکہ ایسے

مسائل میں صرف علماء کو ھی صحیح علم ھوتا ھے اور ایک رائے پر ان کا اتفاق اس بات کی دلیل ھے کہ وھی رائے درست ھے۔ علماء کا اگر ایک مسئلہ پر اتفاق ھو تو ایسا اجماع یقیناً ان عامۃ الناس کے لئے حجت ھے جن کو فروعی مسائل اور نزاعی احکام کا علم نہیں ھوتا۔ ھاں کسی مسئلہ میں اگر ان کا اختلاف ھو تو پھر ان کی رائے حجت نہیں۔ اختلافی مسائل میں نزاع کو دور کرنے کے لئے اس مناظر کا خیال یہ ھے قیاس و اجماع کے طریقہ کار کو کام میں لاکر ان کو حل کیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کو یوں کہا جا سکتا ھے کہ قیاس کے بعد جب کسی مسئلہ میں اجماع ھوجائے تو ایک مدت کے بعد اس پر پھر نظر ثانی کی جائے اور پھر قیاس کیا جائے اور اجماع کے ذریعہ اس کا حل تلاش کیا جائے تاکہ حالات و زمانہ کی تبدیلی کی، ان مسائل میں، رعایت کی جاسکے (۲) اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ھے کہ اس دور میں اجتہاد کے طریق عمل میں قیاس اجماع سے مقدم تھا۔

امام شافعی کے علاوہ اس دور کے دوسرے مصنفین کے بھی ایسے اقوال ملتے ھیں جن سے ھمارے خیال کی تائید ھوتی ھے۔ مثلاً ابن المقفع (متوفی سنہ ۱۴۰ھ) خلیفہ کو احکام میں اختلاف دور کرنے کے سلسلہ میں ایک مقام پر لکھتا ھے :

فلو رأى امير المؤمنين ان يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة فترفع اليه فی كتاب و يرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة او قياس ثم نظر فی ذلك امير المؤمنين و امضى فی كل قضية رايه الذی يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه و كتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطاء حكما واحدا صوابا لرجونا ان يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الامر برأى امير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من امام آخر آخر الدهر ان شاء الله۔ (۳)

ترجمہ : امیر المومنین اگر مناسب سمجھیں تو حکم دیں کہ ان نزاعی

فیصلوں اور مختلف اعمال سے متعلق احکام کو یکجا کر کے ان کے سامنے پیش کیا جائے - اور لوگوں نے ہر مسئلہ میں جو دلائل سنت یا قیاس سے پیش کئے ہیں ان کو بھی ان مسائل کے ساتھ پیش کیا جائے- اس کے بعد امیر المؤمنین ان احکام میں غور و خوض کریں اور ہر مسئلہ میں اپنی رائے سے جو اللہ تعالی ان کے دل میں ڈالے فیصلہ صادر فرمائیں- اور اس فیصلہ پر پختگی سے جم جائیں - اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے کی ممانعت کر دیں - اور ان سب کو ایک نوشتہ کی صورت میں یکجا کر لیا جائے - اس طریقہ سے ہمیں امید ہے کہ جن احکام میں درست و نا درست چیزیں ملی جلی ہیں اللہ تعالی ان سب کو درست کر دے گا- نیز ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ ان مختلف اعمال (متعلقہ احکام) کو امیر المؤمنین کی رائے اور حکم کے ساتھ اکٹھا کرنا اتفاق اور اجماع کے قریب قریب ہوگا - اسی طرح دوسرا خلیفہ بھی کرے- اور آخر تک یہ طریقہ جاری رہنا چاہئے -

ابن المقفع کی رائے سے ہمیں یہاں بحث نہیں اس اقتباس سے ہمیں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ ابن المقفع اس دور میں قیاس کو اجماع سے پہلے رکھتا ہے اور سنت کے بعد قیاس کو لاتا ہے- اس ابتدائی دور میں اجتہاد کا فطری و معقول طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے-

واصل بن عطاء (متوفی سنہ ۱۳۱ھ) کا بھی اسی قسم کا قول ملتا ہے:

وهو اول من قال : الحق يعرف من وجوه اربعة : كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه و حجة عقل و الاجماع من الامة - (۳)

ترجمہ : واصل بن عطاء نے سب سے پہلے یہ بات کہی کہ حق بات چار صورتوں سے پہچانی جاتی ہے- کتاب ناطق ، متفق علیہ خبر ، عقلی دلیل اور اجماع امت - یہاں بھی قیاس کو اجماع سے پہلے رکھا گیا ہے- تلاش سے اس قسم کی مثالیں اور بھی پیش کی جا سکتی ہیں- اس سے یہ بات سمجھ میں

آتی ہے کہ صدر اسلام میں ماخذ کی ترتیب میں کچھ فرق تھا ، بعد میں غالباً اس میں تبدیلی آئی ہوگی۔

اگر عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قیاس و اجماع کا باهمی عمل ناگزیر ہے۔ مسائل میں قیاس کے بعد ہی کسی ایک رائے پر اجماع ممکن ہے۔ قیاس کے بغیر اجماع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ قیاس سے جو مختلف آراء سامنے آتی ہیں ایک عرصہ کے بعد ان میں سے کسی ایک رائے پر امت متفق ہو جاتی ہے۔ لیکن قیاس و اجماع کا یہ عمل نا محسوس اور بہت دھیما ہوتا ہے۔ اجماع اس بات کو بتلاتا ہے کہ ایک فرد کی رائے کو وہ وزن اور قوت حاصل نہیں ہے جو مجمع علیہ رائے کو حاصل ہے۔ اسی قوت اور وزن کی بنا پر غالباً امام شافعی اور متاخرین علماء اصول نے کتاب و سنت کے بعد اجماع کو تیسرا درجہ دیا ہے۔ اور اس کے بعد قیاس کو رکھا ہے۔ لیکن اجتہاد کے طریق عمل میں قاعدہ کی رو سے قیاس کا درجہ اجماع سے پہلے ہے۔

فقہ اسلامی کے چار مآخذ میں سب سے پہلا درجہ قرآن مجید کو حاصل ہے۔ سنت قرآن مجید کی ہی تفسیر اور تشریح ہے۔ اسی لئے بعد میں اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بحثیں چھڑی ہیں کہ سنت سے قرآن مجید کے منصوص احکام میں زیادتی اور اضافہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ سنت قرآن کی تفسیر اور تشریح ہونے کے ساتھ ساتھ خود ایک مستقل ماخذ بھی ہے۔ اس کو اگرچہ قرآن کے بعد ثانوی حیثیت حاصل ہے، لیکن یہ ہر طرح قرآن کے ساتھ مربوط ہے اسی لئے بعد میں یہ اصول وضع کیا گیا کہ کوئی ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی جو قرآن مجید کے کسی خاص حکم، یا اس کی مجموعی تعلیمات، یا اس کی روح کے خلاف ہو۔ قیاس رائے کی باضابطہ، اور ترقی یافتہ صورت ہے۔ اور اس کا دارومدار بھی قرآن و سنت پر ہے۔ قیاس ہی کو اس وقت اجماع کہنے لگتے ہیں، جب پوری امت یا علماء امت متفقہ طور پر اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔

مختصر یہ کہ کتاب و سنت، قیاس و اجماع آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ھیں۔ ان سب میں ایک ھی روح کار فرما ھے، جن کے لئے آخری سند قرآن مجید ھے۔

فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ درحقیقت قرآن و سنت ھی ھیں۔ ان کو ھر زمانہ اور ھر قسم کے حالات میں سند سمجھا گیا ھے۔ جن مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں واضح احکام نہیں ھیں، ایسے مسائل میں قیاس و اجماع کے ذریعہ ان دونوں ماخذوں سے احکام مستنبط کئے جاتے ھیں اس لحاظ سے قیاس و اجماع استنباط احکام کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ کی حیثیت رکھتے ھیں، اور قرآن و سنت پر مبنی ھونے کی وجہ سے ان کو بھی ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ھے، لیکن کتاب و سنت کے بعد ان کا درجہ ثانوی ھے، اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ھوئے احکام کو وہ قوت اور برتری حاصل نہیں ھے جو قرآن و سنت کے منصوص احکام کو حاصل ھے۔

اب ھم ان چار ماخذوں میں سے ھر ایک پر علیحدہ علیحدہ قدرے تفصیل سے بحث کریں گے۔ پہلے ھم کہ چکے ھیں کہ قرآن مجید فقہ اسلامی کا سب سے پہلا ماخذ ھے۔ خود قرآن مجید کی متعدد آیات یہ بتلاتی ھیں کہ اسلامی قانون کا سر چشمہ اور فقہ اسلامی کی بنیاد کتاب اللہ ھے۔ (۵) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں تیرہ سال اور مدینہ میں دس سال رھے۔ مدینہ کا دور مکی دور کی طرح مسلمانوں کے ضعف، آزمائش اور محکومیت کا نہیں تھا۔ مدینہ میں مسلمانوں کی شہری ریاست قائم ھوچکی تھی اور امت اسلامیہ اب عالم کے افق پر آھستہ آھستہ ابھر رھی تھی۔ لہذا مکہ میں مسلمانوں کو جس قسم کی ھدایات اور قوانین دئے گئے، اس قسم کے قوانین کی اب مدینہ میں ضرورت نہیں تھی۔ مکی صورتوں میں کفر و شرک اور بت پرستی کی مذمت، توحید رسالت و آخرت پر ایمان، قرآن کریم کے کتاب اللہ ھونے کے دلائل،

فرشتوں اور انبیاء پر ایمان ، مشرکین مکہ کی طرف سے دی جانے والی اذیتوں اور آزمائشی دور کی تکلیفوں پر صبر کی تلقین ، یہ اور اسی نوع کی دوسری اخلاقی تعلیمات کا خصوصیت سے ذکر ملتا ہے۔ اس کے برخلاف مدنی سورتوں میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے متعلق تفصیل سے احکام دیے گئے۔ اسی لئے مدنی سورتیں مکی سورتوں کے مقابلہ میں نسبۃً طویل ہیں۔ بعض مکی سورتوں میں زکوۃ (۶) کا لفظ بھی ملتا ہے ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زکوۃ کا نظام ایک اجتماعی ادارہ کی حیثیت سے مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اس سے مراد یا تو اختیاری طور پر غریبوں کی مدد کرنا ہوگا ، یا پھر اخلاقی پاکیزگی اس کا مفہوم ہوسکتا ہے (۷)۔ مدینہ میں اس کی فرضیت کے بعد باقاعدہ نظام قائم کیا گیا۔ نماز اور زکوۃ بہر حال اپنی ابتدائی شکل میں مکہ میں موجود تھے۔

اس مسئلہ سے قطع نظر کہ قرآن مجید میں احکام کی آیات کتنی ہیں ، یہ بات بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید دور حاضر میں رائج قوانین کی کتابوں کی طرح نہ تو خالص قانون کی کتاب ہے ، اور نہ ہی محض چند اخلاقی تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ قرآنی تعلیمات کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ انسانی زندگی کے لئے ایسے اصول اور ایسی ہدایات پیش کرے جن سے انسان خالق و مخلوق دونوں کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرسکے۔ قرآن مجید انسان کی اجتماعی ، انفرادی ، مادی اور روحانی زندگی کے لئے برابر ہدایات دیتا ہے۔ قرآن مجید میں میراث کے احکام ، ازدواجی زندگی سے متعلق قوانین ، جنگ وصلح کے بارے میں ہدایات ، چوری اور قتل کے بارے میں سزاؤں کا ذکر ہے ان سب کا مقصد انسان کی اجتماعی زندگی کو خوشگوار بنانا ہے۔ اس قانونی پہلو کے علاوہ قرآن مجید میں اخلاقی تعلیم کا عنصر کچھ اس سے زیادہ ہی ہے۔ بلکہ احکام و قوانین کو بھی ترغیب و ترہیب اور اخلاقی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ تاہم یہ کہنا قطعاً صحیح نہیں ہے ، جیسا کہ پروفیسر کولسن (Coulson) کا خیال ہے کہ قرآن کا بنیادی

مقصد انسان کا رشتہ انسانوں کے ساتھ استوار کرنا نہیں ہے ، بلکہ اپنے خالق کے ساتھ انسان کا رشتہ قائم کرنا ہے (۸)۔

قرآن مجید میں احکام اور قانون سے متعلق آیات کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا لب و لہجہ خالص قانونی نہیں ہے۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ قرآن مجید اخلاق اور قانون دونوں کو ملا کر احکام بیان کرتا ہے۔ قرآن درحقیقت انسانی ضمیر سے مخاطب ہے۔ احکام بیان کرتے وقت درمیان میں ترغیب و ترهیب کے مضامین ، اور آخر میں اس قسم کے جملوں " خدا سمیع و بصیر ہے " " خدا حکیم ہے ، خبیر ہے " وغیرہ کے استعمال کا مقصد انسانی ضمیر کو اصولی طور پر اطاعت الٰہی پر آمادہ کرنا ہے ، قرآن مجید کی مجموعی تعلیم سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض ضابطہ اور قانون کا مجموعہ نہیں ہے ، جس میں انسانی زندگی میں پیش آنے والے ہر ہر مسئلہ سے متعلق جزوی تفصیل کے ساتھ قوانین دیے گئے ہوں۔ اس لئے قرآن کو ماخذ قانون کہا جاتا ہے ، خود قانون کی کتاب نہیں کہا جاتا۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ قرآن مجید نے انسانی زندگی کے جملہ پہلوؤں سے متعلق بنیادی ہدایات اور اصول وکلیات پیش کئے ہیں ، جن کی روشنی میں مسلمان ، خود قیاس کے ذریعہ فروعی و جزوی مسائل میں قوانین و ضابطے مرتب کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں جتنا حصہ قانون سے متعلق ہے وہ درحقیقت ایک نمونہ ہے آئندہ دوسرے مسائل میں قانون سازی کا، تاکہ ان مسائل میں قانون سازی کے وقت قرآن کی روح اور منشا سے انحراف نہ ہوسکے۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام سے متعلق قرآن مجید کی متعدد آیات اس وقت نازل ہوئیں جب صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی مسئلہ میں سوالات کئے یا کوئی اجتماعی ضرورت پیش آئی۔ اس لئے ان احکام سے اصول اور کلیات اخذ کر کے مزید قوانین بنائے جاسکتے ہیں۔

ایک عام آدمی قرآن مجید اس ذہن سے پڑھتا ہے کہ یہ قانون کی ایک جامع کتاب ہے ، جس میں زندگی کے ہر جزوی مسئلہ سے متعلق حکم دیا گیا ہے ۔ خود قرآن مجید کی بعض آیات (۹) یہ بتلاتی ہیں کہ اس کتاب میں تفصیل سے ہر چیز بیان کی گئی ہے اور کوئی چیز چھوڑی نہیں گئی ۔ اگرچہ اجتماعی ، سیاسی اور مذہبی زندگی کے بارے میں اس کو تفصیل سے اصول و کلیات اور کہیں کہیں اہم جزئیات بھی قرآن مجید میں ملتے ہیں ، لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا جواب اس کو قرآن سے نہیں ملتا ۔ قرآن مجید مذہبی امور کے سلسلہ میں صلوۃ اور زکوۃ کا بار بار ذکر کرتا ہے لیکن ان کی تفصیلات قرآن مجید میں موجود نہیں ہیں ۔ اس سے قرآن مجید کی جامعیت کے بارے میں مختلف سوالات ، اور شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں ۔ اس قسم کے شبہات اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ آدمی یہ بات نظر انداز کر دیتا ہے کہ قرآن مجید خلاء میں نازل نہیں ہوا ۔ بلکہ اس پیغمبر پر نازل ہوا جو دین اسلام کی اشاعت میں کوشاں تھا ۔ قرآنی تعلیمات درحقیقت وہ الٰہی ہدایات ہیں جو آپ کو کہیں اختصار سے ، کہیں تفصیل سے ، کہیں کلیات و اصول کی شکل میں اس محنت و کوشش کے سلسلہ میں دی گئیں ۔ اس لئے جزوی اور فروعی مسائل اور غیر ضروری تفصیلات سے قرآن نے اجتناب کیا ہے ۔ اور یہ تفصیلات دینا ممکن بھی نہیں تھا ۔ قرآن مجید مسلمان کی زندگی کی سمت اور حدود متعین کرتا ہے ۔ اس متعین سمت میں چل کر اور اس کے مقرر کردہ حدود میں رہ کر مسلمان خود بھی سینکڑوں باتوں کو اپنی عقل و بصیرت سے معلوم کر سکتا ہے ، اور بیشتر مسائل کا جواب اسے سنت سے مل جاتا ہے ۔ قرآن مجید مجموعی طور پر اسلامی نظریہ حیات کو ایسے عام اور وسیع انداز میں پیش کرتا ہے ، جن سے مختلف زمانوں میں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق قوانین بنائے جاسکیں ۔ قرآن مجید کی بعض آیات اس کی بعض مجمل آیات کی خود تفسیر کرتی ہیں ۔ اصولی طور پر قرآن مجید نے انسانی زندگی کے بنیادی مسائل سے متعلق درحقیقت کوئی چیز

نہیں چھوڑی - جن کی تفصیل اور تعیین سنت سے معلوم کی جا سکتی ہے - ایک مسلمان کو عملی طور پر کیسے زندگی گذارنا چاہئے ، اور پوری امت مسلمہ کی اجتماعی زندگی کی شکل کیا ہو ، اس کے حدود اور بنیادی اصول و قواعد قرآن مجید نے بتلائے ہیں ، اور اس کی تفصیلات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ہی بتلائی ہیں - اس لحاظ سے پیغمبر کا کام درحقیقت قرآن مجید کی تعلیمات کو عملی شکل دینا تھا - اسی لئے سنت قرآن مجید کے صریح احکام یا اس کے منشا اور روح کے خلاف کوئی حکم نہیں دیتی -

پروفیسر شخت Joseph Schacht اپنی مشہور تصنیف " مبادیٔ فقہ اسلامی " The origins of Muhammadan Jurisprudence میں لکھتے ہیں کہ " چند نہایت ابتدائی احکام کو چھوڑ کر قرآن سے ماخوذ اصول و معیار تقریباً بلا تغیر فقہ اسلامی میں ثانوی درجہ پر داخل کئے گئے " - اپنے اس دعوے کی دلیل میں وہ طلاق سے متعلق بعض قوانین ، یہ قاعدہ کہ میدان جنگ میں مقتول کا سامان مارنے والے کو ملے گا ، یہ حکم کہ دشمن کے علاقہ کو تباہ نہ کیا جائے ، شاهد مع الیمین کا اصول ، اور نابالغوں کی شہادت کے اصول پیش کرتے ہیں - ان مسائل میں فقہاء کے اختلاف سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انہوں نے اولا اپنی رائے سے یہ اصول بنائے ، بعد میں ان کو ثابت کرنے کے لئے قرآنی آیات سے تائید حاصل کی (١٠) ہمارے خیال میں ڈاکٹر شخت کی رائے صحیح نہیں ہے - یہ بات انہوں نے خود تسلیم کی ہے کہ میراث ، شہادت اور حدود سے متعلق قرآن مجید سے ماخوذ احکام آغاز اسلام سے ہی قانون کا حصہ رہے ہیں ، یہ شریعت کے بنیادی احکام میں داخل ہیں - جن مسائل سے متعلق قرآن مجید نے صراحت سے احکام و قوانین نہیں بتلائے ، فقہاء نے ان کو رائے اور قیاس کے ذریعہ حل کیا - اس سے فاضل مؤلف نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ قرآن سے اخذ کردہ اصول کو قانون میں ثانوی درجہ حاصل ہے ، رائے اول درجہ پر ہے - خود رائے سے مستنبط احکام بھی قرآن کی روح اور اس کے منشا کے خلاف نہیں ہیں ، اگرچہ اس کی تائید

میں بعد میں کوئی آیت قرآنی سمجھ میں آئی ہو اور اس حکم کو قرآن کی اس آیت سے بعد میں ماخوذ سمجھا گیا ہو، اس سے یہ بات کہاں نکلتی ہے کہ قرآن سے ماخوذ اصول کو فقہ میں ثانوی حیثیت حاصل ہے۔

یہ بات بلا شبہ کہی جاسکتی ہے کہ فقہ اسلامی کا فن اپنے ارتقائی عمل سے گذر کر ہم تک پہونچا ہے۔ قرآن مجید سے استنباط کے وہ اصول جو بعد میں بنائے گئے اور جن سے مزید پیچیدگیاں بڑھ گئیں ابتدائی دور میں موجود نہیں تھے، اور نہ قرآن سے استنباط احکام کا طریقہ اتنا مشکل اور پیچیدہ تھا۔ علوم و فنون کی تدوین سے پہلے ہر فن کی طرح فقہ میں بھی فطری سادگی اور آسانی موجود تھی۔ بہت سے احکام جو ابتداء میں قرآن سے ماخوذ نہیں سمجھے گئے تھے، بعد کے دور میں قرآن کے گہرے اور وسیع مطالعہ سے ان کی قرآن سے تائید مل گئی۔ بعض اوقات یہ بھی ہوا کہ ایک ہی مسئلہ میں کچھ فقہاء نے قرآن سے احکام نکالے، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ احکام قرآن سے نہیں نکلتے تھے، بلکہ وہ حدیث یا قیاس پر مبنی تھے۔ اسی لئے اصول فقہ میں متاخر دور میں نص کی قسمیں کرنا پڑیں۔ ابتداء میں نص واضح احکام کو کہتے ہوں گے، لیکن جب قرآنی آیات سے اشارہ اور دلالت سے بھی احکام نکالے جانے لگے تو وہ بھی نصوص میں داخل ہوگئے۔ اسی وجہ سے احکام میں اختلافات پیدا ہوئے۔ اس قسم کے اختلافات سے یہ بات کہاں نکلتی ہے، جیسا کہ ڈاکٹر شخت کا خیال ہے، کہ ہر مسئلہ میں قرآن کو حدیث کے بڑھتے ہوئے رجحان کے لحاظ سے مقام دیا گیا۔ اور اگر قرآن کو تنہا ایک ماخذ کی حیثیت سے سمجھا جائے، اس سے قطع نظر کہ حدیث سے کسی خاص مسئلہ پر کیا اثر پڑتا ہے، تو یہ کہنا مشکل ہوگا کہ صدر اسلام میں، اصول قانون اسلامی میں، قرآن کو اولیت حاصل تھی (۱۱)۔

پروفیسر شخت کو خود اس بات کا اعتراف ہے کہ اسلام کے بہت سے قوانین، خصوصاً عائلی قوانین اور میراث سے متعلق احکام، عبادات اور بہت سی مذہبی

رسوم کو چھوڑ کر آغاز اسلام سے ھی قرآن مجید پر مبنی تھے (۱۲) - اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاھئے کہ ادلہ اربعہ میں قرآن مجید کے اساسی اور اولین ماخذ ہونے کا یہ مطلب ہر گز نہیں ھے کہ اس میں ھر مسئلہ سے متعلق انتہائی تفصیل سے ھر حکم موجود ھوگا - قرآن کے قانونی پہلو پر روشنی ڈالتے ھوئے ھم اوپر بار بار یہ بات کہہ چکے ھیں کہ عصر حاضر میں رائج قوانین کی کتابوں کی طرح قرآن مجید باقاعدہ کوئی قانون کی کتاب نہیں ھے - اس میں انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے جو اخلاقی اور روحانی تعلیمات دی گئی ھیں ان ھی سے ھمیں قانون بنانا ھوگا - ھر مسئلہ کی جزوی تفصیلات بیان کرنا اس کتاب ھدایت میں ممکن نہیں ھے - پروفیسر شخت نے اپنے دعوے کی تائید میں جو مثالیں پیش کی ھیں وہ ایسے مسائل ھیں جن کے بارے میں قرآن مجید نے تفصیلی احکام بیان نہیں کئے ھیں - لیکن ان مسائل کے متعلق اصولی ھدایات اور جامع قوانین بہرحال موجود ھیں ، جن میں استنباط احکام کے وقت اپنی اپنی بصیرت ، دلیل اور طریق اجتہاد میں اختلاف کی بنا پر اختلافات ھوسکتے ھیں ، اور یہی وجوہ ان مسائل سے متعلق احکام میں اختلاف کے بارے میں بھی پیش کئے جاسکتے ھیں - یہ بات ھم پہلے بھی کہہ چکے ھیں کہ ایک مجتہد کے نزدیک ایک خاص آیت سے ایک حکم نکلتا ھے ، لیکن دوسرے کی رائے میں وہ حکم اس آیت سے نہیں نکلتا - اسی لئے ایک مجتہد ایک ھی مسئلہ میں قرآن سے استدلال کرتا ھے ، دوسرا سنت سے - صدر اسلام میں ایسے واقعات ملتے ھیں جن سے معلوم ھوتا ھے کہ کسی مسئلہ میں حکم کی تلاش کے لئے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کیا جاتا تھا - حضرت ابوبکر سے جب میراث میں دادی کے حصہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے یہ کہا کہ نہ قرآن میں مجھے اس کے متعلق کوئی حکم ملتا ھے ، اور نہ سنت نبوی میں (۱۳) - ایک دوسرا واقعہ یہ ھے کہ حضرت عبداللہ بن عمر کا ایک مفرور غلام چوری کا مرتکب ھوا - انہوں نے گورنر مدینہ سعید بن العاص سے اس کا ھاتھ کاٹنے کے لئے کہا - سعید بن العاص نے یہ کہہ کر ھاتھ کاٹنے

سے انکار کیا کہ بھاگے ہوئے غلام کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا - ابن عمر نے ان سے پوچھا کہ خدا کی کون سی کتاب میں یہ حکم موجود ہے (۱۴) - اس قسم کی مثالوں سے یہ بات آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ استنباط احکام میں صدر اول میں قرآن مجید کو بنیادی اور اولین ماخذ کی حیثیت حاصل تھی -

(باقی)

حواشی

(۱) مثلاً حضرت عمر نے قاضی شریح کو جو خط لکھا تھا اس میں یہ ترتیب موجود ہے - ملاحظہ ہو ابن حزم "الاحکام فی اصول الاحکام" قاہرہ سنہ ۱۳۴۵ ھ ج ۶ - ص ۲۹ نیز ابن عبدالبر جامع بیان العلم و فضلہ ، قاہرہ ج ۲ - ص ۵۶ - ۵۷ -

(۲) امام شافعی کتاب الام مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۲۵ ھ ج ۷ ص ۲۵۵ -

(۳) ابن المقفع رسالہ فی الصحابہ مشمول رسائل البلغاء قاہرہ سنہ ۱۹۵۴ع ص ۱۲۷ -

(۴) ابوہلال عسکری کتاب الاوائل - ملاحظہ ہو مقالہ شبیر احمد خاں غوری "اسلام میں علم و حکمت کا آغاز" - معارف اعظم گڑھ - اپریل سنہ ۱۹۶۲ع ص ۲۷۸ -

(۵) قرآن مجید ، ۵ : ۴۷ - ۵۰ وغیرہ -

(۶) قرآن مجید، ۷ : ۱۵۶ ، ۲۳ : ۴ -

(۷) سید سلیمان ندوی - سیرۃ النبی، اعظم گڑھ، ۱۹۵۲ء - ج ۵ ص ۲۰۸ - ۲۰۹ -

(۸) N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964, p. 12.

(۹) قرآن مجید : ۹ :۳۸ ، ۷ : ۵۲ ، ۱۲ : ۱۱۱

(۱۰) Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1959 p. p. 224, 226.

(۱۱) ایضا ص ۲۲۴ -

(۱۲) ایضاً -

(۱۳) مؤطا مالک ج ۲ - ص ۵۱۳

(۱۴) ایضاًص ۸۳۳ -

احکام القـــرآن

معانی القرآن للفراء کی روشنی میں

(۲)

غلام مرتضیٰ آزاد

اس سلسلے کی پہلی قسط فروری ۱۹۷۱ کے فکرو نظر میں شائع ہوئی تھی۔ مضمون کی ترتیب میں کتب فقہ کی پیروی کی گئی ہے۔ہر عنوان سے متعلق آیت درج کر کے پہلے الفراء کی تشریحات دی گئی ہیں۔ اس کے بعد اس آیت سے متعلق دیگر علماء و فقہاء کی آراء کا خلاصہ ”فائدہ“ کے زیر عنوان پیش کیا گیا ہے۔

معاملات

نکاح

نکاح کو معاشرتی زندگی میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ الفراء نے نکاح سے متعلق بعض آیات کی جو تشریح کی ہے وہ پیش خدمت ہے۔

آیت : ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن و لاَمۃ مؤمنۃ خیر من مشرکۃ ولو اعجبتکم ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا ولعبد مؤمن خیر من مشرك ولو اعجبکم اولئك یدعون الی النار واللہ یدعو الی الجنۃ والمغفرۃ باذنہ ویبین آیاتہ للناس لعلھم یتذکرون ۔ (البقرۃ : ۲۲۱)

ترجمہ : اور (مومنو) مشرک عورتوں سے جب تک وہ ایمان نہ لائیں نکاح نہ کرو اور واقعتاً مشرک عورت سے ، خواہ وہ تم کو کیسی ہی بھلی لگے ، مومن لونڈی بہتر ہے۔ اور (اسی طرح) مشرک مردوں سے جب تک وہ ایمان

نہ لائیں (مومن عورتوں کا) نکاح نہ کراؤ ۔ بلاشبہ مشرک (مرد) سے خواہ وہ تم کو کیسا ہی بھلا لگے مومن غلام بہتر ہے ۔ یہ (مشرک) لوگ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اور خدا اپنے حکم کے ذریعہ بہشت اور بخشش کی طرف بلاتا ہے ۔ اور اپنی نشانیاں لوگوں کے لئے کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں ۔

تشریح : قولہ '' ولا تنکحوا المشرکات '' کو تمام قراء نے لاتنکحوا (ثلاثی مجرد) پڑھا ہے ، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے نکاح مت کرو ۔ الفراء کہتے ہیں اگر اس کو لاتنکحوا (از باب افعال) پڑھا جائے تو میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے ۔ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے مسلمان مردوں کا مشرک عورتوں سے نکاح مت کراؤ ۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ۱ ۔ بعض علماء کے نزدیک ، 'مشرکات ' کے مفہوم میں کتابیات اور مجوسیات بھی شامل ہیں (تفسیر طبری) ۲ ۔ قتادہ اور بعض دیگر علماء کا خیال ہے کہ کتابیات ، 'مشرکات ' کے مفہوم میں شامل نہیں اور ان کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے (تفسیرطبری و احکام القرآن ، لابن العربی) ۳ ۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ 'مشرکات' کے مفہوم میں کتابیات بھی شامل ہیں لیکن ، '' والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم '' (المائدہ : ۵) کی رو سے کتابیات کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے ۔ (تفسیر طبری و احکام القرآن لابن العربی) ۴ ۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کتابیات سے نکاح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ پاک دامن ہوں ، مگر مجوسی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں (الهدایہ و مبسوط سرخسی) البتہ برسر پیکار اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنا حنفیہ کے نزدیک حرام ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ) اور بقول ابوبکر الجصاص مکروہ ہے (احکام القرآن لابی بکر الجصاص) (۵) صابئہ سے نکاح کرنا ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابویوسف اور محمد اسے جائز نہیں سمجھتے ۔ (مبسوط سرخسی)

آیت : وان خفتم الاتقسطوا فی الیتمی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلث و ربع فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ اوما ملکت ایمانکم ذلک ادنی الاتعولوا (النساء : ۳)

ترجمہ : اور اگر تم کو یتیم (عورتوں) کے بارے میں انصاف نہ کرنے کا خوف ہو تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، دو دو اور تین تین اور چار چار سے نکاح کر لو۔ اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ (سب عورتوں سے) یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی) ہے یا (لونڈی سے) جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بےانصافی سے بچ جاؤ گے۔

تشریح : قولہ۔ ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء'' یعنی الواحدۃ الی الاربع۔ مطلب یہ ہے کہ ایک تا چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ابن العربی نے اس مقام پر ایک لطیفہ لکھا ہے کہ بعض حمقاء نے اس آیت سے بیک وقت نو عورتوں کے ساتھ نکاح کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (احکام القرآن، لابن العربی)

آیت : وآتوا النساء صدقتهن نحلۃ فان طبن لکم عن شئی منہ نفسا فکلوہ هنیئاً مریئا (النساء : ۴)

ترجمہ : اور عورتوں کو ان کے مہر خوشی سے دے دیا کرو ہاں اگر وہ اپنی خوشی سے اس میں سے تم کو کچھ چھوڑ دیں تو اسے خوشگواری سے کھا لو۔ (النساء : ۴)

تشریح : علماء میں اختلاف ہے کہ اس آیت میں لفظ، ''آتوا'' کا خطاب ازواج (شوہروں) سے ہے یا عورتوں کے اولیاء سے۔ الفراء کہتے ہیں کہ

دور جاهلیت میں عورتوں کے اولیاء عورتوں کا سہر عورتوں کے حوالے نہیں کرتے تھے۔ لہذا یہ خطاب عورتوں کے اولیاء سے ہے۔ (معانی القرآن للفراء)۔

حیض

آیت : ویسئلونك عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن (البقرة : ۲۲۲)

ترجمه : اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دو وہ تو اذیت ہے ، سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو اور جب تک پاک نہ ہوجائیں ان سے مقاربت نہ کرو۔

تشریح : قوله '' یطہرن '' عبداللہ بن مسعود کی قرأۃ میں '' یتطهرن '' (بالتاء) ہے۔ دیگر قراء اس لفظ کو یطہرن (بسکون الطاء) بھی پڑھتے ہیں اور یطہرن (بالتشدید) بھی۔ یطہرن (بالتخفیف) ہو تو مطلب ہوگا خون حیض آنا بند ہوجائے۔ یتطہرن (بالتاء) یا یطہرن (بالتشدید) ہو تو مطلب ہے انقطاع حیض کے بعد غسل بھی کرلیں۔ ہم اس قرأۃ اور اس رائے کو پسند کرتے ہیں۔ (معانی القرآن للفرا)

فائدہ : ابوحنیفہ کی رائے میں انقطاع حیض کے بعد مقاربت جائز ہے اس کے لئے غسل شرط نہیں۔ زہری ، ربیعہ ، مالک ، اسحق ، احمد اور ابوثور کی یہ رائے ہے کہ انقطاع حیض کے بعد غسل سے پہلے مقاربت جائز نہیں۔ طاؤس اور مجاہد نے یطہرن (بالتخفیف) کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ انقطاع حیض کے بعد وضوء کرلے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

رضاعت

آیت : و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعة وعلی المولودله رزقهن وکسوتهن بالمعروف لاتکلف نفس الاوسعها لاتضار والدة بولدها ولا مولودله بولده وعلی الوارث مثل ذلك (البقرة : ۲۳۳)

ترجمہ : اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ (حکم) اس شخص کے لئے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہے ۔ اور دودھ پلانے والی ماؤں کا رزق اور پہناوا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔ کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جائے گی (تو یاد رکھو) کہ نہ تو ماں کو اس کے بچے کے سبب نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے نقصان پہنچایا جائے اور اسی طرح (نان نفقہ) بچے کے وارث کے ذمہ ہے۔

تشریح : قولہ ''لاتضار والدة بولدها'' یعنی اگر ماں کا دودھ صحت مند ہو تو بچہ ماں سے چھین کر کسی دوسری عورت کو نہ دیا جائے۔

قولہ : '' ولا مولودله بولده'' ''مولودله'' سے مراد بچے کا باپ ہے ۔ باپ کو نقصان نہ پہنچانے کا مطلب یہ ہے کہ جب ماں کو پہچاننے لگے اور اس سے مانوس ہوجائے ، تو بچے کو ایک دم باپ کے حوالے نہیں کر دینا چاہئے ۔ (معانی القرآن للفراء)

طلاق

حتی الامکان طلاق سے پرہیز کرنا چاہیئے ۔ اگر میاں بیوی کے تعلقات میں کبھی پیچیدگی واقع ہوجائے تو اسے حتی المقدور سلجھانے کی کوشش کی جائے ۔

آیت : وان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما ان الله کان علیما خبیرا (النساء : ٣٥) .

ترجمہ : اگر تم کو میاں بیوی کے درمیان ان بن کا خوف ہو تو ایک پنچ مرد کے خاندان میں سے ، اور ایک پنچ عورت کے خاندان میں سے مقرر کرو۔ وہ اگر صلح کرادینی چاہیں گے تو خدا ان میں موافقت پیدا کردے گا۔ کچھ شک نہیں کہ خدا سب کچھ جانتا ہے اور سب باتوں سے خبردار ہے ۔

تشریح : پنچوں کو چاهئے کہ وہ میان بیوی سے الگ الگ تبادلۂ خیال کریں اور معلوم کریں کہ غلطی کس فریق کی هے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائده : ابن عباس ، ابوحنیفه اور شافعی کی رائے هے کہ پنچ خود فیصله نه کریں بلکه تمام بات ٹھیک بلاکم و کاست سلطان (عدالت) تک پهنچائیں ۔ بعض دیگر علماء کی رائے یه هے که پنچ فیصله کرنے کے بھی مجاز هیں۔ الفراء کی رائے دونوں آراء کو حاوی هے ۔
(احکام القرآن لابن العربی)

آیت : وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضه فنصف ما فرضتم الا ان یعفون او یعفو الذی بیده عقدة النکاح وان تعفوا اقرب للتقوی
البقرة : ۲۳۷

ترجمه : اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو اور مہر مقرر کرچکے هو تو آدھا مہر دینا هوگا هاں اگر وہ عورتیں مہر بخش دیں یا وہ مرد جن کے هاتھ میں عقد نکاح هے (اپنا حق چھوڑ دیں (اور پورا پورا مہر دے دیں تو ان کو اختیار هے) اور اگر تم مرد لوگ هی اپنا حق چھوڑ دو تو یه پرهیز گاری کی بات هے ۔

تشریح : قوله " من قبل ان تمسوهن " یعنی جماع سے پہلے ۔
قوله :" او یعفو الذی بیده عقدة النکاح " اس سے مراد شوهر هے۔

فائده : "جس کے هاتھ میں عقد نکاح هے " کے مفهوم میں ائمه فقه نے اختلاف کیا هے ۔ علی ، شریح ، سعید بن المسیب ،جبیر بن مطعم ، مجاهد ، ثوری ، ابوحنیفه اور شافعی اس سے شوهر مراد لیتے هیں۔ ابن عباس ، حسن ، عکرمه ، طاؤس ، عطاء ابوالزناد ، زیدبن اسلم ، ربیعه ، علقمه ، ابن شهاب ، اسود بن یزید ، شریح الکندی ، شعبی ، اور قتاده کا خیال هے که اس سے مراد ولی هے۔
(احکام القرآن لابن العربی)

آیت : واذاطلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن اذاتراضوا بینھم بالمعروف (البقرۃ : ۲۳۲)

ترجمہ : اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت کو پہنچیں تو انھیں اپنے شوھروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو، جب کہ وہ آپس میں جائز طور پر راضی ھوجائیں۔

تشریح : الفراء نے اس آیت کا یہ مفہوم بتایا ھے کہ عورت، خاوند سے جدا ھونے کے بعد اگر مہر جدید سے مراجعت کرنا چاھے تو اس پر دباؤ مت ڈالو۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ابن العربی نے اس آیت کے تحت کہا ھے کہ عورت (ثیبہ) کو خود سے نکاح کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ یہ حق صرف ولی کو حاصل ھے، جب کہ ابوحنیفہ کا مسلک اس کے برعکس ھے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

الفراء نے لفظ، "ان ینکحن" سے رجعت اور ابن العربی نے نکاح جدید مراد لیا ھے۔

عدت

(۱) مطلقہ کی عدت تین قروء، تین حیض یا تین طہر ھے (البقرۃ : ۲۲۸)

(۲) وہ بوڑھی عورتیں جو حیض سے نا امید ھوچکی ھیں ان کی عدت تین مہینے ھے۔

(۳) وہ کم عمر عورتیں جن کو ابھی حیض آنا شروع نہیں ھوا، اگر ان کو طلاق دی جائے تو ان کی عدت بھی تین مہینے ھے۔

(۴) حمل والی عورتوں کو اگر طلاق دی جائے تو ان کی عدت وضع حمل ھے (سورۃ الطلاق : ۴)

(٥) بیوہ کی عدت ۴ مہینے دس دن ہے (البقرۃ : ۲۳۴)

(٦) وہ مطلقہ جس کے ساتھ خلوت نہ کی گئی ہو اس کی کوئی عدت نہیں (سورۃ الاحزاب: ۴۹)

آیت : ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء او کننتم فی انفسکم علم الله انکم ستذکرونهن ولکن لاتواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النکاح حتی یبلغ الکتاب اجله و اعلموا ان الله یعلم ما فی انفسکم فاحذروه و اعلموا ان الله غفورحلیم (البقرۃ : ۲۳۵)

ترجمہ : اگر تم اشارے کنائے میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو یا (نکاح کی خواہش کو) اپنے دلوں میں مخفی رکھو تو تم پر کچھ گناہ نہیں - خدا کو معلوم ہے کہ تم ان سے نکاح کا ذکر کرو گے - مگر (ایام عدت میں) اس کے سوا کہ دستور کے مطابق کوئی بات کہو کوئی پوشیدہ معاهدہ نہ کرنا - اور جب تک عدت پوری نہ ہو نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرنا - اور جان رکھو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خدا کو سب معلوم ہے ، تو اس سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ خدا بخشنے والا اور حلم والا ہے -

تشریح : قولہ "ولکن لاتواعدوهن سرا" - سر سے مراد ہے عورت کا دل موہ لینے کے لئے اس کے سامنے خودستائی کرنا - الفراء اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اس مقام پر "سر" کا معنی نکاح ہے - (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : اهل لغت نے "سر" کے متعدد معانی بیان کئے ہیں -

۱ - خلوت میں سرگوشی کرنا - ۲ - سرالوادی یعنی وادی کا کنارہ - ۳ - سرا لشئ ، خیارہ یعنی کسی چیز کا بہتر حصہ - ۴ - زنا - ۵ - جماع - ٦ - شرمگاہ - (احکام القرآن ، لابن العربی) ابن جریر طبری نے اس مقام پر "السر" سے زنا مراد لیا ہے اور اعشی کا یہ شعر بطور شاهد پیش کیا ہے -

فلا تقربن جارة ان سرها علیك حرام فانکحن اوتابدا (تفسیر طبری)

قسم

آیت : لایؤاخذکم اللہ باللغوفی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم واللہ غفورحلیم (البقرۃ : ٢٢٦)

ترجمہ : خدا تمہاری لغو قسموں پر تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم قصد دلی سے کھاؤ ان پر مؤاخذہ کرے گا اورخدا بخشنے والا بردبار ہے

تشریح : قولہ ''اللغو'' لغو کی ایک تفسیر تو یہ ہے کہ عام طور پر جو الفاظ مثلاً '' لا واللہ۔ وبلی واللہ '' (اور اردو زبان میں قسم سے ، واللہ) وغیرہ زبان پر آجاتے ہیں ان پر مؤاخذہ نہیں۔

اللغو کی دوسری تفسیر -

قسم (یمین) کی چار قسمیں ہیں ،۔ ان میں دو ایسی ہیں جن پر استغفار بھی ہے اور کفارہ بھی۔ مثلاً کوئی شخص کہے واللہ لا افعل (بخدا میں یہ کام نہیں کروں گا) مگر اس کے باوجود کر ڈالے تو اس پر کفارہ بھی ہے اور استغفا بھی۔ اسی طرح اگر کہے واللہ لافعلن (بخدا میں یہ کام ضرور کروں گا) اور پھر اس کام کو نہ کرے تو کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا اور توبہ بھی کرنی پڑے گی -

اور دو قسمیں ایسی ہیں جن پر کفارہ تو نہیں البتہ توبہ کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے واللہ ما فعلت (واللہ میں نے یہ کام نہیں کیا) حالانکہ اس نے وہ کام کیا ہے۔ اسی طرح اگر کہے واللہ لقد فعلت (واللہ میں نے یہ کام کیا ہے) جب کہ اس نے وہ کام نہ کیا ہو۔ تو گویا اس قسم کے الفاظ جھوٹ ہوں گے اور اسی کو۔ یمین لغو کہا جاتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : لغو قسم کی تفسیر میں دیگر علماء کی آراء ملاحظہ ہوں :

١ - قسم کےوہ الفاظ جو بلا قصد و ارادہ زبان پر آجایا کرتے ہیں - ٢ - ظن (گمان) کی بناء پر کوئی قسم کھائی جائے - ٣ - غصے کی حالت میں جو قسم

کھائی جائے ۴- برا کام (مثلاچوری یا قتل) کرنے کے لئے جو قسم کھائی جائے ۵- یوں کہنا کہ اگر میں فلاں کام کروں تو میرا ستیاناس ھوجائے ۶- بھول کر خلاف واقعہ قسم کھانا- (احکام القرآن لابن العربی)

قسم کا کفارہ

آیت: لایؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم اوکسوتهم اوتحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام ذلك کفارة ایمانکم اذاحلفتم واحفظوا ایمانکم کذلك یبین الله لکم آیاته لعلکم تشکرون) (المائدة: ۸۹

ترجمه: خدا تمهاری بےاراده قسموں پر تم سے مؤاخذه نهیں کرے گا- لیکن پخته قسموں پر جن کے خلاف کرو گے مؤاخذه کرے گا- تو اس کا کفاره دس محتاجوں کو اوسط درجه کا کھانا کھلانا هے، جو تم اپنے اهل وعیال کو کھلاتے هو، یا ان کو کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا- اور جس کو یه میسر نه هو وه تین روزے رکھے- یه تمهاری قسموں کا کفاره هے جب تم قسم کھالو (اور اسے توڑ دو) اور (تم کو) چاهئیے که اپنی قسموں کی حفاظت کرو- اس طرح خدا تمهارے لئے (یعنی تمهارے سمجھانے کے لئے) اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان فرماتا هے تاکه تم شکر کرو-

تشریح: ما قبل آیت کے تحت لغو قسم کی مکمل تفسیر پیش کی جاچکی هے- پخته قسم، جب اس کو توڑ دیا جائے، کے کفاره میں یا تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا ایک غلام آزاد کرے یا تین روزے رکھے-

الفراء عبدالله بن مسعود کا قول نقل کرتے هیں که تین روزے مسلسل هونے چاهئیں- (معانی القرآن للفراء)

فائده: شافعی اور مالک کی رائے یه هے که بیچ میں وقفه کرنا جائز هے- (احکام القرآن لأبن العربی)

بدکاری :

آیت : والتی یاتین الفاحشۃ من نساءکم فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم فان شھدوا فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفاھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا و الذان یاتیانھا منکم فآذوھما فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنھما ان اللہ کان توابا رحیما . (النساء : ۱۵، ۱۶)

ترجمہ : مسلمانو ! تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں ان پر اپنے لوگوں میں سے چار شخصوں کی شہادت لو۔ اگر وہ (ان کی بدکاری کی) گواہی دیں تو ان کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک موت ان کا کام تمام کر دے یا خدا ان کے لئے کوئی اور سبیل (پیدا) کر دے۔ اور جو دو فرد تم میں سے بدکاری کریں تو ان کو ایذا دو پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نیکوکار ہو جائیں تو ان کا پیچھا چھوڑ دو بیشک خدا توبہ قبول کرنے والا (اور) مہربان ہے۔

تشریح : قولہ " فامسکوھن فی البیوت " آیت نمبر ۱۵ کا یہ حصہ آیت نمبر ۱۶ کے ابتدائی الفاظ " و الذان یاتیانھا منکم فآذوھما " کی وجہ سے منسوخ ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : " فامسکوھن فی البیوت " کا حکم الفراء اور طبری دونوں کی رائے میں منسوخ ہے ، لیکن فراء " والذان یاتیانھا " کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور طبری آیت رجم کو ۔

قتل :

سورۃ المائدۃ کی آیت : ۳۲ کے مطابق ناحق کسی کو قتل کرنا تمام انسانوں کے قتل کے مرادف ہے۔ قاتلانہ جرائم کو ختم کرنے کے لئے قرآن مجید نے قصاص کی حیات بخش سزا مقرر کی ہے (البقرۃ : ۱۷۹)

آیت : یاَیها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی (البقرة : ۱۷۸)

ترجمه : مومنو ! تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (یعنی قتل کے بدلے قتل) کا حکم دیا جاتا ہے اس طرح پر کہ آزاد کے بدلے آزاد (مارا جائے) اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت ۔

تشریح : یہ آیت عرب کے ان دو قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جن میں سے ایک معزز اور دوسرا غیر معزز تھا ، یہاں تک کہ معزز قبیلے کے لوگ کمتر قبیلے کی عورتوں سے مہر کے بغیر شادی کر لیتے۔ غیر معزز قبیلے کے لوگوں نے معزز قبیلے کے چند افراد کو قتل کر دیا تو معزز قبیلے والوں نے قسم کھائی کہ ہم اپنی مقتول عورت کے بدلے ان کے مرد اور اپنے مقتول غلام کے بدلے ان کے آزاد افراد کو قتل کرینگے ۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی ۔ مگر یہ آیت، وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس الخ (المائدة : ۴۵) سے منسوخ ہے۔
(معانی القرآن للفراء)

آیت : وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خطأ و من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة و دیة مسلمة الی اهله الا ان یصدقوا فان کان من قوم عدولکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة و ان کان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله و تحریر رقبة مؤمنة فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین توبة من الله و کان الله علیما حکیما ۔ (النساء : ۹۲)

ترجمه : اور کسی مومن کو شایاں نہیں کہ مومن کو مار ڈالے مگر غلطی سے اور جو غلطی سے مومن کو مار ڈالے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے، ہاں اگر وہ معاف کر دیں (تو ان کی مرضی) ۔ اگر مقتول تمہارے دشمنوں کی جماعت میں سے ہے اور وہ خود (مقتول) مومن ہے تو صرف ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہئے ۔

اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جن کا تم سے صلح کا عہد ہو تو وارثان مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہئیے - اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھے - یہ (کفارہ) خدا کی طرف سے (قبول) توبہ (کے لئے) ہے - اور خدا سب کچھ جانتا ہے (اور) بڑی حکمت والا ہے -

تشریح : قولہ '' رقبۃ مؤمنۃ '' عبداللہ بن عباس کہتے ہیں - اس کا مطلب ہے وہ غلام جو عاقل بالغ اور نمازپڑھنے والا ہو - قولہ : '' فان کان من قوم عدو لکم و ھو مؤمن '' بسا اوقات غیر مسلموں میں سے بعض لوگ اسلام قبول کر لیتے تھےلیکن اس کا اظہار نہیں کرتے تھے ایسا آدمی اگر کسی مسلم کے ھاتھ سے قتل ہوجائے تو مقتول کے ورثاء (مسلم دشمنوں) کو معاوضہ نہیں دینا چاہئے - ھاں قاتل کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے - (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : اس نازک صورت حال میں خون بہا (دیت) کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے - ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک قاتل پر صرف کفارہ ہے دیت نہیں - شافعی کے نزدیک کفارہ اور دیت دونوں ضروری ہیں - (احکام القرآن لابن العربی)

بغاوت

آیت : انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم و ارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم (المائدہ : ٣٣)

ترجمہ : جو لوگ خدا اور رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں یا سولی چڑھا دیئے جائیں یا ان کے پاؤں کو مخالف جانب سے کاٹ دیا جائے، یا وہ ملک سے

نکال دئیے جائیں یہ دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے بڑا (بھاری) عذاب ہے۔

تشریح : جب کوئی (شر پسند) خونریزی کرے، ڈاکہ ڈالے اور لوگوں کو خوفزدہ بھی کرے تو اس کی سزا یہ ہے کہ اسے سولی پر چڑھا دیا جائے۔ اور جب قتل کرے اور ڈاکہ زنی نہ کرے تو اس کو قتل کیا جائے اور جب صرف ڈاکہ زنی کرے تو اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیئے جائیں۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ان یقتلوا اویصلبوا اوتقطع ایدیهم اوینفوا من الارض الگ الگ جرائم کی سزائیں ہیں یا نقض امن کی بنا پر ان میں سے کوئی بھی سزا دی جاسکتی ہے۔ الفراء نے ابن عباس، حسن، قتادة اور شافعی کی رائے اختیار کی ہے۔ سعید بن المسیب، مجاهد، عطاء اور ابراهیم کی یہ رائے ہے کہ نقض امن کی بناء پر ان سزاؤں میں سے کوئی سزا بھی دی جاسکتی ہے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ (۱) اگر قتل و قتال اور سلب و نهب (لوٹ کھسوٹ) دونوں کا ارتکاب کرے تو اس کو سولی پر چڑھا دیا جائے۔ (۲) اگر صرف قتل کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا میں اس کو قتل کیا جائے۔ (۳) اگر صرف ڈاکہ زنی کرے تو مقابل جانب کے ھاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں۔ (۴) اور اگر صرف دهشت پھیلائے تو علاقہ بدر کردیا جائے۔

ابویوسف اور محمد نے اس سلسلہ میں خاص جرائم کے لئے چند خاص سزائیں تجویز کی ھین : (۱) اگر صرف قتل کا ارتکاب کرے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ (۲) اگر صرف ڈاکہ زنی کرے تو مخالف سمت کے ھاتھ پیر کاٹ دئیے جائیں۔ (۳) اگر ڈاکہ زنی کے بعد ارتکاب قتل بھی کرے تو ابوحنیفہ کے نزدیک درج ذیل سزاؤں میں سے کوئی سی سزا تجویز کی جاسکتی ہے : قتل کر دیا جائے یا

سولی چڑھا دیا جائے یا مقابل کے ھاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور پھر قتل کر دیا جائے۔ یا مقابل کے ھاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور سولی پر چڑھا دیا جائے۔
(احکام القرآن لابن العربی)

فتنه

آیت : واقتلوهم حيث ثقفتموهم و اخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكفرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم (البقرة : ۱۹۱، ۱۹۲)

ترجمه : اور ان کو جہاں پاؤ قتل کر دو اور جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا ھے، وھاں سے تم بھی ان کو نکالدو اور (دین سے گمراہ کرنے کا) فساد، قتل و خونریزی سے کہیں بڑھ کر ھے۔ اور جب تک وہ تم سے مسجد حرام (یعنی خانہ کعبہ) کے پاس نہ لڑیں، تم بھی ان سے نہ لڑنا۔ ھاں اگر تم سے لڑیں تو تم ان کو قتل کر ڈالو۔ کافروں کی یہی سزا ھے اور اگر وہ باز آجائیں تو خدا بخشنے والا اور رحم کرنے والا ھے۔

تشریح : قوله " فان قاتلوكم" یعنی اگر وہ لڑائی میں پہل کریں قوله " فان انتهوا " یعنی جنگ شروع ھی نہ کریں۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض لوگوں نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ھے۔ ان کا خیال ھے کہ یہ آیت " فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم " کی وجہ سے منسوخ ھے۔ ابن العربی نے " انتهوا " کا معنی " انتهوا بالايمان " بیان کیا ھے۔ یعنی کفر و سرکشی سے باز آجائیں۔ (احکام القرآن لابن العربی)

یتیموں کی سر پرستی

آیت : وابتلوا اليتمى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن

كان فقيرا فلياكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا (النساء : ٦)

ترجمہ : اور یتیموں کو بالغ ہونے تک آزماتے رہو (کہ ان کی سمجھ بوجھ کا کیا حال ہے ؟) پھر (بالغ ہونے پر) اگر ان میں عقل کی پختگی دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو ۔ اور اس خوف سے کہ وہ بڑے ہوجائیں گے (یعنی بڑے ہوکر تم سے اپنا مال واپس لے لیں گے) اس کو فضول خرچی اور جلدی میں نہ اڑا دینا ۔ جو شخص آسودہ حال ہو اس کو (ایسے مال سے) پرهیز کرنا چاهئے اور جو بے مقدور ہو وہ مناسب طور پر (یعنی بقدر خدمت) کچھ لے لے ۔ اور جب ان کا مال ان کے حوالے کرنے لگو تو گواہ کرلیا کرو اور حقیقت میں تو خدا هی (گواہ اور) حساب لینے والا کافی ہے ۔

تشریح : قولہ " فلیأکل بالمعروف " اس کی تشریح میں علماء کی درج ذیل آراء ہیں :

(۱) مال یتیم سے کچھ کھانا قطعاً ممنوع ہے " فلیاکل بالمعروف کی اجازت " ان الذین یاکلون اموال الیتمی ظلما " (النساء : ۱۰) کی وجہ سے ختم ہوگئی ۔ (۲) اگر ولی (سرپرست) تو نگر ہے تو مال یتیم میں سے کچھ نہ لے اور اگر مفلس ہے تو مناسب طور پر بقدر خدمت کچھ لے سکتا ہے ۔ (ابن العربی نے لکھا ہے کہ یہ رائے حضرت عمر کی ہے) (۳) " فلیاکل بالمعروف " کا مفہوم یہ ہے کہ اگر یتیم کے جانوروں پر (مثلاً) سواری کرے یا ان کا دودھ پئے تو اس احتیاط سے کہ جانوروں کو کچھ نقصان نہ پہنچے ۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض علماء نے " فلیاکل بالمعروف " کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر (ولی) مال یتیم میں سے کچھ لے تو اسے لوٹانا ضروری ہوگا ، گویا یہ قرض ہے جسے ادا کرنا لازمی ہے ۔ (احکام القرآن لابن العربی)

قرض

ادھار لین دین معاشی زندگی کا ناگزیر پہلو ہے ، ادھار دینے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اصل زر سے زائد وصول نہ کرے اور ادھار لینے والے کے لئے ضروری ہے کہ لیا ہوا ادھار وعدہ پر ادا کر دے۔ ادھار لین دین کی رسید لکھوا لینی چاھئے تاکہ نزاع کی نوبت نہ آئے۔ درج ذیل آیت میں ادھار لین دین اور اس سے متعلق بعض احکامات بیان کئے گئے ھیں۔

آیت : یایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل ولایأب کاتب ان یکتب کما علمه الله فلیکتب ولیملل الذی علیه الحق ولیتق الله ربه ولا یبخس منه شیئا فان کان الذی علیه الحق سفیھا اوضعیفا اولا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیه بالعدل واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشھداء ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری ولایأب الشھداء اذا مادعوا ولاتسئموا ان تکتبوہ صغیر اوکبیرا الی اجله ذلکم اقسط عندالله و اقوم للشھادۃ وادنی الاترتابوا الا ان تکون تجارۃ حاضرۃ تدیرونھا بینکم فلیس علیکم جناح الا تکتبوھا و اشھدوا اذاتبایعتم ولا یضار کاتب ولاشھید فان تفعلوا فانه فسوق بکم واتقوا الله ویعلمکم الله والله بکل شیٔ علیم . (البقرۃ : ۲۸۲)

ترجمہ : مومنو ! جب تم آپس میں کسی میعاد معین کے لئے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔ اور لکھنے والا تم میں سے کسی کا نقصان نہ کرے بلکہ انصاف سے لکھے۔ نیز لکھنے والا ، جیسا خدا نے اسے سکھایا ھے لکھنے سے انکار بھی نہ کرے اور دستاویز لکھ دے۔ اور جو شخص قرض لے وھی (دستاویز کا مضمون بول کر) لکھوائے اور خدا سے ، کہ اس کا مالک ھے ، خوف کرے اور زر قرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے ۔ اور اگر قرض لینے والا بےعقل یا ضعیف ھو یا مضمون لکھوانے کی قابلیت نہ رکھتا ھو

تو جو اس کا ولی (سرپرست) ہو وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوائے۔ اور اپنے میں سے دو مردوں کو (ایسے معاملے کا) گواہ کرلیا کرو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ، جن کو تم گواہ پسند کرو کافی ہیں) کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے گی تو دوسری یاد دلا دے گی ۔ اور جب گواہ (گواہی کے لئے) طلب کئے جائیں تو انکار نہ کریں ۔ اور قرض تھوڑا ہو یا بہت ، اس کے لکھنے لکھانے میں سستی نہ کرنا یہ بات تمہارے خدا کے نزدیک نہایت قرین انصاف ہے اور شہادت کے لئے بھی یہ نہایت درست طریقہ ہے۔ اس سے تم کو کسی طرح کا شک و شبہ بھی نہیں پڑے گا۔ ہاں اگر سودا دست بدست ہو جو تم آپس میں لیتے دیتے ہو تو اگر (ایسے معاملے کی) دستاویز نہ لکھو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اور جب خرید و فروخت کیا کرو تو بھی گواہ کر لیا کرو۔ اور کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچایا جائے ۔ اگر تم لوگ (ایسا) کرو تو یہ تمہارے لئے گناہ کی بات ہے۔ اور خدا سے ڈرو۔ اور (دیکھو کہ) وہ تم کو (کیسی مفید باتیں) سکھاتا ہے۔ اور خدا ہر چیز سے واقف ہے۔

تشریح : قولہ " فاکتبوہ " الفراء کہتے ہیں لکھ لینا فرض (ضروری) نہیں ، بلکہ مستحسن (بہتر) ہے۔ اگر نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ یہ (صیغہٗ) امر بالکل اسی طرح ہے جس طرح " وإذاحللتم فاصطادوا " (یعنی شکار کرنا تمہارے لئے مباح (جائز) میں ہے لفظ " فاصطادوا " اور واذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض (جب نماز جمعہ ادا کر چکو تو پھر منتشر ہو جایا کرو یعنی منتشر ہو جانا فرض نہیں بلکہ اذن (اجازت) ہے میں لفظ " فانتشروا "۔

قولہ "ولایأب کاتب ان یکتب کما علمہ اللہ " فراء کہتے ہیں کاتب کو یہ حکم ، اس انداز میں ، اس لئے دیا گیا ہے کہ آنحضرت ؐ کے عہد میں کاتبوں کی قلت تھی۔

قولہ " فان کان الذی علیہ الحق سفیہا أو ضعیفاً " سفیہاً کا مفہوم

ہے جاہل اور ضعیفاً کا مطلب ہے بچہ یا عورت۔

قولہ " فلیملل ولیہ " یعنی صاحب دین۔

قولہ " ولایضار کاتب ولا شہید " یعنی جب کاتب اور شہید (گواہ) کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو ان کو نہ بلایا جائے
(معانی القرآن للفراء)

فائدہ: شعبی کہتے ہیں " فاکتبوہ " کا حکم فرض کفایہ ہے جیسے جہاد کرنا اور نماز جنازہ ادا کرنا۔ مجاہد اور عطاء کی رائے ہے کہ ادھار لین دین کی دستاویز لکھ لینا مندوب (بہتر) ہے۔ ضحاک کہتے ہیں۔ فاکتبوہ کا حکم منسوخ ہے " سفیہ کے متعلق علماء کی درج ذیل آراء ہیں:

(۱) اس سے مراد جاہل ہے۔ (۲) اس سے مراد بچہ ہے۔ (۳) اس مراد بچہ اور عورت ہیں۔ (۴) اس سے مراد فضول خرچی کرنے والا ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

" ضعیف " سے مراد (علی اختلاف العلماء) یا تو احمق ہے یا گونگا یاغبی (کندذھن) طبری نے آخری رائے کو ترجیح دی ہے (تفسیر طبری)

" لایستطیع ان یمل " کی تفسیر میں درج ذیل اقوال ہیں:

(۱) اس سے مراد غبی ہے (۲) مقید (۳) مجنون

" ولا یضار کاتب ولا شہید " اس کی تشریح میں علماء کی درج ذیل آراء ہیں:

۱ - کاتب سے کوئی ایسی چیز لکھنے کو کہا جائے جو بوقت معاملہ املاء نہیں کرائی گئی تھی اور شاھد سے کسی ایسے معاملے میں گواھی دینے کو کہا جائے جو اس نے نہیں دیکھا۔ (قتادۃ۔ طاووس)

۲ - کاتب کو لکھنے اور شاھد کو شہادت دینے سے روک دیا جائے۔ ابن عباس، مجاھد، عطاء

۳۔ کاتب اور شاهد کو ایسی حالت میں (برائے کتابت وشهادت) بلایا جائے جب وہ معذور و مشغول هوں۔ (احکام القرآن لابن العربی)

حلال و حرام

آیت: انما حرم علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر وما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم۔ (البقرة ۱۷۳)

ترجمه: اس نے تم پر مرا هوا جانور اور لهو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے حرام کر دیا هے۔ هاں جو ناچار هوجائے (بشرطیکه) خدا کی نافرمانی نه کرے اور حد (ضرورت) سے باهر نه نکل جائے، اس پر کچھ گناه نهیں۔ بےشک خدا بخشنے والا (اور) رحم کرنے والا هے۔

تشریح: قوله "غیر باغ ولا عاد" مذکورهٔ بالا محرمات اس مضطر کے لئے حلال نهیں جو کسی گناه کی غرض سے جارها هو۔ "مضطر" پیٹ بهر کر نه کهائے، نه هی اس میں سے کچھ دوسرے وقت کے لئے بچا رکھے۔ (معانی القرآن للفراء)

آیت: حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغیر الله به والمنخنقة و الموقوذة و المتردیة و النطیحة وما اکل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وان تستقسموا بالازلام ذلکم فسق (المائدة: ۳)

ترجمه: تم پر مرا هوا جانور اور (بهتا) لهو اور سؤر کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گلا گهٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے۔ یه سب حرام هیں۔ اور وه جانور بهی جس کو درندے پهاڑ کهائیں، مگر جس کو تم (مرنے سے پهلے) ذبح کر لو۔ اور وه جانور بهی

حرام ہے جو استھان پر ذبح کیا جائے اور پانسوں سے قسمت معلوم کرنا بھی، یہ سب گناہ (کے کام) ہیں۔

تشریح : قولہ " المنخنقۃ " ما اختنقت و ما تت ولم تدرك ۔ جو گلا گھٹ کر مر جائے اور ہاتھ نہ آئے (کہ ذبح کیا جاسکے)

قولہ " الموقوذۃ " المضروبۃ حتی تموت ولم تذك ۔ جو جانور چوٹ لگ کر مر جائے اور حلال نہ کیا جا سکے۔

قولہ " المتردیہ " ماتردی من فوق جبل اوبئر ۔ جو جانور پہاڑ کے اوپر سے یا کنواں میں گر پڑے اور مر جائے ۔

قولہ "النطیحۃ " ما نطحت ۔ جس کو دوسرے جانوروں نےسینگ مار کر ہلاک کیا ہو۔

قولہ "وما ذبح علی النصب "۔ ذبح للاوثان ۔ جو بتوں کی (خوشنودی) کے لئے ذبح کیا جائے۔

قولہ "و ان تستقسموا بالازلام "۔ کعبہ میں چند تیر رکھے ہوئے تھے، ۔ بعض پر لکھا تھا " امرنی ربی "۔ اور بعض پر لکھا تھا "نہانی ربی" اگر فال میں پہلا تیر نکلتا تو سفر پر روانہ ہو جاتے اور دوسرا نکلتا تو رک جاتے (معانی القرآن للفراء)

آیت : یسئلونك ما ذا احل لھم قل احل لکم الطیبت وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن مما علمکم اللہ فکلوا مما اسکن علیکم و اذکروا اسم اللہ علیہ واتقواللہ ان اللہ سریع الحساب ۔ (المائدۃ :٤)

ترجمہ : آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون کونسی چیزیں ان کے لئے حلال ہیں۔ (ان سے) کہہ دو کہ سب پاکیزہ چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں۔ اور وہ (شکار) بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری جانوروں نے پکڑا ہو جن کو

تم نے سدھا رکھا ہو۔ تو جو شکار وہ تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو کھا لیا کرو۔ اور (شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت) خدا کا نام لے لیا کرو اور خدا سے ڈرتے رہو۔ بےشک خدا جلد حساب لینے والا ہے۔

تشریح : قولہ ''فکلوا مما امسکن علیکم'' وہ شکار تمہارے لئے حلال ہے جس میں سے شکاری جانور نے کچھ نہ کھایا ہو۔ اگر اس نے کھا لیا تو حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ امسك علی نفسه کے ضمن میں آتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : شکاری جانور نے اگر شکار میں سے کچھ کھا لیا ہو تو احناف کے نزدیک وہ شکار حلال نہیں۔ الفراء نے یہی رائے اختیار کی ہے (احکام القرآن لابن العربی)

آیت : یاایھاالذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔ (المائدۃ: ۹۰)

ترجمہ : اے ایمان والو ! شراب اور جوا اور بت پانسے (یہ سب) ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں سو ان سے بچتے رہنا تاکہ نجات پاؤ۔

تشریح : قولہ '' المیسر'' یعنی ہر قسم کا جوا۔ قولہ '' الانصاب '' اس سے مراد بت ہیں۔ قولہ '' والازلام '' اس سے مراد وہ تیر (پانسے) ہیں جو فال لینے کے لئے کعبہ میں رکھے ہوئے تھے۔ (معانی القرآن للفراء)

وصیت

آیت : کتب علیکم اذا حضراحدکم الموت ان ترك خیرا الوصیه للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (البقرۃ : ۱۸۰)

ترجمہ : تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ جانے والا ہو تو ماں باپ اور

رشتہ داروں کے لئے دستور کے مطابق وصیت کر جائے (خدا سے) ڈرنے والوں پر یہ ایک حق ہے۔

تشریح : اس آیت کے مطابق جو شخص اپنے مال میں کسی کو جس قدر دینا چاہتا دے ڈالتا۔ آیت مواریث (النساء: ۱۱، ۱۲) نے اسے منسوخ کر دیا۔ اب مرنے والا اپنے مال میں سے صرف تیسرے حصے کی وصیت کر سکتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آیت مواریث کے باوجود مرنے والے پر اپنے مال میں وصیت کرنا واجب ہے۔ انہوں نے مسلم کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔ "ما حق امرئ مسلم له شئ یوصی فیہ یبیت لیلتین و فی روایہ ثلاث لیال الا و وصیته مکتوبہ عندہ"۔ اور بعض علماء کا خیال ہے کہ وصیت کا حکم منسوخ ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی تفسیر طبری)

عرب جاھلیہ اولیٰ کے ادبی آثار پر ایک نظر

محمود احمد غازی

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت سے مراد کوئی ایسا دور ہے جب بے علمی اور جہالت ہر طرف پھیلی ہوئی تھی۔ چار سو جاھل ہی جاھل نظر آتے تھے۔ علم وفن ، لکھنے پڑھنے اور سیکھنے سکھانے کا کچھ ذکر مذکور نہ تھا۔ آج کل جس قدر بھی علوم و فنون دنیا میں رائج ھیں وہ سب کے سب اس وقت کم ازکم عرب میں بالکل معدوم تھے۔ کتاب ، قلم ، دوات ، مکتب ، استاذ ، کتب خانہ اور اس طرح کے دوسرے علمی لوازمات سے اھل عرب قطعاً نا آشنا تھے۔ مدارس کا ان میں مطلق رواج نہ تھا۔ بلکہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی مدرسہ کی اصطلاح موجود نہ تھی اور مدرسہ پانچویں صدی ھجری سے قبل وجود میں نہیں آیا تھا (۱)

یہ اور اس طرح کے بہت سے دوسرے بے بنیاد خیالات ھیں جو اسلام سے قبل عربوں کی علمی حالت کے متعلق عام طور پر لوگوں کے ذھنوں میں پائے جاتے ھیں۔ درحقیقت یہ غلط فہمی " جاھلیت " کے مفہوم کو نہ سمجھنے سے پیدا ھوتی ہے۔ چونکہ یہ لفظ جہل اور جہالت سے مشتق ہے اس لیے بادی النظر میں جاھلیت کے جو معنی اذھان کو متبادر ھوتے ھیں اس کو لوگ صحیح سمجھ لیتے ھیں اور یہ غلط فہمی آگے چل کر بہت سی دوسری غلط فہمیوں کی موجب بنتی ہے۔ اس لئے بہتر ہے کہ اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے قبل لفظ " جاھلیت " کے بارے میں رائج غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے۔

"جاھلیت" کا لفظ جہل سے مشتق ہے۔ جہل کے معنی " ناواقفی اور جہالت " اور " سختی ، درشتی اور اکھڑپن " کے آتے ھیں۔ عربی شاعری میں یہ

لفظ دونوں معانی میں استعمال ہوا ہے۔ سموأل بن عادیا کہتا ہے :

سلی ان جهلت الناس عنا و عنهم فلیس سواء عالم وجهول (۲)

اس شعر میں شاعر اپنی بیوی سے، جو کسی دوسرے قبیلہ سے تعلق رکھتی ہے، خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر تو ہماری اور ہمارے دشمنوں کی صحیح قوت سے ناواقف ہے تو لوگوں سے پوچھ لے؛ اس لئے کہ جاننے والا اور نہ جاننے والا برابر نہیں ہوا کرتے ۔ اس شعر میں دونوں جگہ یہ لفظ نہ جاننے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ دوسرے معنی (سختی، درشتی اور اکھڑپن) میں عمرو ابن کلثوم کے معلقہ کا یہ شعر ہے :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا(۳)

خبردار کوئی شخص ہمارے ساتھ درشتی نہ کرے، ورنہ ہم جاہلوں کی درشتی سے بھی زیادہ درشتی کا مظاہرہ کریں گے۔

عربی شاعری کے علاوہ حدیث میں بھی یہ مادہ ان دونوں معانی میں استعمال ہوا ہے :

كفى بالمرء جهلا ان يعجب بعمله (۴)

آدمی کی ناواقفیت اور جہالت کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے کام پر عجب کرے،

ولجاهل سخی احب الی الله من عابد بخيل (۵)

جاہل سخی اللہ تعالی کو بخیل عابد سے زیادہ محبوب ہے۔

سختی، درشتی اور اکھڑپن کے معنی میں بھی :

اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل (۶)

جب تم میں سے کوئی شخص روزہ دار ہو تو نہ گندی بات کرے اور نہ کسی قسم کا اکھڑپن کرے۔

اللهم انی اعوذبك من أن .... اجهل أويجهل علی (٤)

اے اللہ میں تیری پناہ مانگتا ہوں اس امر سے کہ .... میں کسی قسم کا اکھڑپن کروں یا کوئی اور میرے ساتھ اکھڑپن کرے۔

ان تمام معانی اور استعمالات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے تدبر کیا جائے تو صاف سمجھ میں آتا ہے کہ جاہلیت سے مراد وہ زمانہ یا وہ حالت ہے جس میں لوگ حسن اخلاق کے پابند نہ ہوں، شریعت نے جن اخلاق فاضلہ کی تعلیم دی وہ ان میں موجود نہ ہوں یا ان کی طرف سے عمومی عدم مبالات کا برتاؤ کیا جاتا ہو۔ اس طرح کی اعتقادی، اخلاقی اور عملی غیر اسلامیت اور اس کی خصوصیات لازمہ کو قرآن نے جاہلیت سے تعبیر کیا ہے، اس اصطلاح کا اطلاق زمانہ اور حالت دونوں پر کیا جاتا ہے۔ انہی دونوں (زمانہ اور حالت کے) معانی میں یہ اصطلاح قرآن کریم میں چار مرتبہ اور احادیث میں متعدد مرتبہ استعمال ہوئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

یظنون باللہ غیر الحق ظن الجاھلیہ" (۳: ۱۵۴)۔

یہ لوگ (منافقین) اللہ کے بارے میں جاہلیت جیسے خلاف حق گمان رکھتے ہیں۔ یہاں جاہلیت سے مراد زمانۂ جاہلیت ہے۔

أفحکم الجاھلیہ" یبغون و من احسن من اللہ حکما لقوم یوقنون (۵: ۵۰)۔

کیا وہ لوگ جاہلیت کی حکومت کے خواہاں ہیں؟ اور یقین رکھنے والی قوم کے لئے اللہ کی حکومت سے بہتر کس کی حکومت ہوسکتی ہے؟ یہاں جاہلیت سے حالت جاہلیت مراد ہے۔

اسی طرح حدیث میں بھی یہ اصطلاح ہر دو معانی کے لئے وارد ہوئی ہے چنانچہ ایک مرتبہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو اس کی والدہ کے عجمی النسل ہونے کا طعنہ دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

حضرت ابوذر رض کو فہمائش کرتے ہوئے فرمایا إنك امرؤ فيك جاهلية (٨)
تم میں جاهلیت جیسی عادت یا جاهلیت جیسی حالت پائی جاتی ہے۔

ایک اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

من فارق الجماعة شبرا فمات الا مات ميتة جاهلية (٩)

جس شخص نے بالشت بھر بھی مسلمانوں کی جماعت سے علیحدگی اختیار کی اور مر گیا وہ محض جاهلیت کی موت مرا ، یعنی حالت جاهلیت میں اس کی موت واقع ہوئی ۔

احادیث میں اصطلاح جاهلیت کا استعمال زمانۂ جاهلیت کے معنی میں بھی ہوا ہے ، چند احادیث درج ذیل ہیں :

عن عائشة رضى الله عنها قالت إن النكاح فى الجاهلية كان على اربعة أنحاء . . . . . . فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم (١٠)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ جاهلیت (زمانۂ جاهلیت) میں نکاح چار طرح کا ہوتا تھا . . . . . . لیکن جب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق کے ساتھ بھیجے گئے تو انہوں نے آج کل کے نکاح کے علاوہ جاهلیت کے زمانے کے تمام نکاحوں کو ختم کر دیا ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام (١١)۔

جو لوگ زمانۂ جاهلیت میں بھلے تھے وہ زمانۂ اسلام میں بھی بھلے ہی ہیں۔

عن عمر بن الخطاب قال نذرت نذرا فى الجاهلية فسألت النبى صلى الله عليه وسلم بعد ما اسلمت فأمرنى أن اوفى بنذرى (١٢)

حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ

میں نے زمانۂ جاھلیت میں ایک نذر مانی تھی، اسلام لانے کے بعد میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے حکم دیا کہ میں اپنی نذر کو پورا کروں۔

ان آیات و احادیث سے اصطلاح جاھلیت کا مفہوم پورے طور پر واضح ھو جاتا ھے۔ تمام مفسرین، محدثین اور لغویین نے بھی اس کا یہی مفہوم سمجھا اور بیان کیا ھے۔ ذیل میں چند اکابر مصنفین کی آراء پیش کی جاتی ھیں۔

حضرت ابوذر والی حدیث (انك امرؤ فيك جاهلية، تم میں جاھلیت جیسی عادت پائی جاتی ھے) کی تشریح کرتے ھوئے علامہ آلوسی الکبیر نے "روح المعانی" میں ابن اثیر کا قول نقل کیا ھے اور کہا ھے:

فسرها ابن الاثير بالحالة التى عليها العرب قبل الاسلام من الجهل بالله و رسوله عليه الصلوة والسلام وشرائع الدين و المفاخرة بالانساب و الكبر (۱۳)

یعنی ابن اثیر نے اس لفظ کی تشریح و تفسیر اس حالت سے کی ھے جو عربوں پر اسلام سے قبل طاری تھی، یعنی اللہ، رسول اور دین کے اصول و قوانین سے ناواقفیت، نسب پر فخر اور بڑائی وغیرہ۔

اسی سلسلۂ بیان میں علامہ آلوسی آگے چل کر ابن عطیہ کی رائے نقل کرتے ھیں، ان کے خیال میں

هى ما كان قبل الشرع من سيرة الكفر وقلة الغيرة و نحوذلك،

یعنی شریعت (اسلام) سے قبل پائے جانے والے کافرانہ خصائل اور طور طریقوں اور بےحیائی وغیرہ کو جاھلیت کہتے ھیں۔ (۱۴)

حافظ ابن حجر عسقلانی کہتے ھیں کہ جاھلیت سے بالعموم یہی زمانۂ قبل اسلام مراد ھوتا ھے اور قرآن کی یہ آیت اسی معنی کی حامل ھے:

يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية (۳: ۱۵۴)

یعنی یہ لوگ عہد جاہلیت کے خیالات کی طرح اللہ تعالی کے بارے میں خلاف حق خیالات رکھتے ہیں (۱۵)

مشہور مصری عالم اور محقق استاد سید قطب مرحوم نے اصطلاح ''جاہلیت'' کی نہایت عمدہ تشریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

والجاهلية ليست فترة معينة من الزمان، انما هی حالة اجتماعية معينة، ذات تصورات معينة للحياة، و يمكن ان توجد هذه الحالة وان يوجد هذا التصور فی أي زمان و فی ای مكان، فيكون دليلا على الجاهلية حيث كان۔ (۱۶)

یعنی جاہلیت زمانہ کی کسی معین مدت کا نام نہیں ہے، یہ ایک مخصوص اجتماعی حالت ہے جس میں زندگی کے چند مخصوص تصورات ہوتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ حالت یا یہ تصورات کسی بھی زمانہ یا کسی بھی جگہ میں پائے جائیں، اگر ایسا ہو تو یہ وہاں کی جاہلیت کی علامت ہوگا۔

ممتاز لغت نویس مولوی عبد الرحیم صفی پوری نے ''منتہی الارب'' میں جاہلیت کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

زمانۂ قبل اسلام کہ عرب دراں جہل میداشتند بخدا و رسول وی و شرائع دین و مانند آں (۱۷)۔

ماضی قریب کے عظیم مصری عالم و محقق محمد فرید وجدی لکھتے ہیں:

والجاهلية هی حالة الناس قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم (۱۸)۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگوں کی حالت کو جاہلیت کہا جاتا ہے۔

اصطلاح جاہلیت کی اس تشریح سے یہ بات پوری طرح واضح ہوجاتی ہے کہ جاہلیت کا مفہوم علوم وفنون اور تعلیم وتعلم سے بیگانگی قطعاً نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عربوں میں مختلف عقلی و نقلی علوم موجود تھے ، گو یہ علوم تہذیب و تدوین کی اس ستھری شکل میں نہ تھے جو بعد میں انہوں نے اختیار کی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ تمام علوم وفنون اھل عرب میں نہ صرف موجود تھے بلکہ اپنی طبعی رفتار سے ترقی کے منازل بھی طے کر رہے تھے۔

اصطلاح جاھلیت کا اطلاق اول اول اس دور پر بکثرت کیا گیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت طیبہ سے قبل عرب میں موجود تھا۔ اگرچہ اس قرآنی اصطلاح کا مفہوم ـــ جیسا کہ واضح کیا گیا ـــ ہر ایسے دور ، ہر ایسی حالت اور ہر ایسے معاشرہ پر حاوی ہے جو دین قیم کے غیر متبدل اصولوں سے بغاوت پر مبنی ہو لیکن چونکہ اھل عرب کے لئے ایسے دور ، ایسی حالت اور ایسے معاشرہ کی قریب ترین اور سہل ترین مثال جاھلیت عربیہ تھی اس لئے کثرت استعمال کی وجہ سے تاریخ عرب قبل الاسلام کے اس مخصوص دور کو بھی مجازاً دور جاھلی کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ اس طرح لفظ " جاھلیت " دو مختلف اصطلاحیں قرار پایا ، ایک قرآنی اصطلاح جس کا مفہوم گذشتہ صفحات میں بالتفصیل بیان کیا گیا ، دوسری علم تاریخ کی اصطلاح جس میں پہلی اصطلاح ھی کے مفہوم کو مخصوص و محدود کیا گیا ہے ، اس سے مراد خاص کر زمانۂ عرب قبل الاسلام ہے۔

اسلام سے قبل عربوں کی علمی و فکری اور تمدنی تاریخ بیان کرنے کے لئے بعض مؤرخین مثلاً جرجی زیدان وغیرہ (١٩) نے تاریخ عرب قبل الاسلام کو دو ادوار میں منقسم کیا ہے۔ (١) عصر الجاھلیہ الاول (٢) عصر الجاھلیہ الثانی

عصر الجاھلیہ الاول

یہ دور نا معلوم زمانۂ تاریخ سے پانچویں صدی شمسی تک ہے۔ اس دور کے علمی ، فکری اور ادبی حالات کے بارے میں ہم کو بہت زیادہ معلومات دستیاب نہیں ، بعض اندازے ھیں جن کی صحت یا عدم صحت کے

بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس دور کے بارے جو کچھ تاریخی معلومات ہمارے پاس موجود ہیں وہ بیشتر یمن ، صنعا اور بابل وغیرہ سے دریافت کیے جانے والے کتبات سے ماخوذ ہیں۔ یہی وہ دور ہے جس میں مشہور بابلی بادشاہ حمورابی گذرا ہے جس کے کتبات اور نقش فی الحجر قوانین عام طور پر مشہور ہیں ۔

زمانۂ حال کے بعض مؤرخین اس طرف گئے ہیں کہ عہد نامۂ عتیق کا اٹھارواں صحیفہ ''سفر ایوب'' (Job) اسی دور کی پیداوار ہے ۔ ان مؤرخین کی رائے کے مطابق یہ صحیفہ فی الحقیقت عربی زبان میں نظم کیا گیا تھا۔ اس کا زمانۂ تصنیف تقریباً ...۱ قبل مسیح ہے۔ بعد میں کسی نے اس کا ترجمہ عبرانی زبان میں کر دیا۔ مکارم اخلاق کی تلقین اور دوسری خوبیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہودی اس کتاب کو تکریم وتحریم کی نگاھوں سے دیکھنے لگے۔ رفتہ رفتہ یہ کتاب ایک مقدس صحیفہ کا رتبہ حاصل کر کے عہد نامۂ عتیق کا جزو قرار پائی ۔ اسی دوران میں مسلسل بےاعتنائی اور مرور ایام کی وجہ سے اصل عربی متن ضائع ہوگیا اور محض ترجمہ باقی رہ گیا۔ یہ مؤرخین اس سلسلہ میں سنسکرت کی مشہور اور قدیم ادبی کتاب کلیلہ ودمنہ کی نظیر بھی پیش کرتے ہیں ۔ مسلمانوں کے دور عروج سے قبل اس کتاب کا پہلوی ترجمہ ہوچکا تھا ۔ مسلمانوں نے اپنے دور عروج میں اس کا عربی ترجمہ کرایا ۔ بعد میں مرور ایام کے باعث اصل متن جو سنسکرت زبان میں تھا ضائع ہوگیا ، اس وقت صرف عربی ترجمہ موجود ہے پہلوی ترجمہ بھی کمیاب بلکہ نایاب ہے ۔

''سفر ایوب'' کو عربی الاصل ماننے والوں میں خیر الدین الزرکلی مصنف الاعلام ، پادری لویس شیخو ، مشہور عراقی عالم و محقق ڈاکٹر جواد علی ، ممتاز یہودی مستشرق مارگولیوتھ اور امریکی عالم الف ایچ فوسٹر شامل ہیں۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ ''سفر ایوب'' میں اشخاص واماکن

وغیرہ کے نام اور حیوانات ، نباتات اور صحراؤں کا جس انداز میں ذکر کیا گیا ہے وہ عربی طرز واسلوب کے عین مطابق ہے۔ ان حضرات کے اندازہ کے مطابق حضرت موسی علیہ السلام کے کچھ ہی عرصہ بعد اس کتاب کا عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا گیا ہوگا۔ مارگولیوتھ صاحب نے لغوی ، لسانی اور جغرافیائی شواھد کی بناء پر اس رائے کی زور شور سے تائید کی ہے (٢٠)۔

اس نظریہ کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عرب دنیا کی پہلی قوم ہیں جنھوں نے شعر و شاعری میں اس درجہ کمال حاصل کیا اور آج سے کم و بیش تین ہزار سال قبل وہ ادبی اور علمی اعتبار سے اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ " سفر ایوب " جیسی کتاب نظم کر ڈالی۔ آج یونانی شاعر ہومر کی "ایلیڈ" اور ہندوؤں کی مقدس کتاب مہابھارت ادبیات عالم کی قدیم ترین نظمیں خیال کی جاتی ہیں۔ اگر " سفر ایوب " کے عربی الاصل ہونے کے اس نظریہ کو جو بعض مؤرخین نے پیش کیا ہے درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کے عربی متن کو یقیناً دنیا کی قدیم ترین نظم یا کم ازکم دنیا کی تین قدیم ترین نظموں میں سے ایک مانا جائے گا (٢١)۔

" سفر ایوب " کے علاوہ عصر جاھلیہ اول کی عربی نثر کے نمونے ہم کو بعض قدیم کتبات کی شکل میں ملتے ہیں۔ یہ کتبات عموماً پانچ سو سال قبل ھجرت سے تین سو سال قبل ھجرت کے ہیں۔ ان سے عربی زبان بالخصوص عربی نثر کے ارتقاء کو سمجھنے میں بخوبی مدد ملتی ہے۔ ذیل میں اس طرح کی ایک عربی تحریر دی جاتی ہے۔ یہ وہ کتبہ ہے جو امرؤالقیس اول گورنر عراق المتوفی سنہ ٣٢٨ء مطابق سنہ ٢٨٥ ق ھ کی قبر سے دستیاب ہوا ہے :

تی نفس مر القیس بر عمرو ملک العرب کله ذواسر التاج
وملک الاسدین و نذور و ملوکھم وھرب مذ حجو عکری و جاه
یزجو فی جبج نجران مدینة شمر و ملک معد و نزل بنیه

الشعوب و وکله لفرس ولروم فلم یبلغ سلک مبلغه
عکری هلک سنة ۲۲۳ یوم بکسول بلسعد ذو ولده

یہ عبارت قدیم کوفی خط میں کندہ ہے، سہولت کی خاطر موجودہ خط میں لکھ دی گئی ہے، اصل عربی کتبہ کا نقش متعدد کتابوں میں موجود ہے (۲۲)۔ اس عبارت کا مفہوم جرجی زیدان نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

۱ - هذا قبر امرئ القیس بن عمرو ملک العرب کلهم الذی تقلد التاج
۲ - واخضع قبیلتی اسد و نزار وملوکهم وهذم مذحج الی الیوم وقاد
۳ - الظفر إلی اسوار نجران مدینة شمر و اخضع معدا و استعمل بنیه
٤ - علی القبائل و انابهم عنه لدی الفرس و الروم فلم یبلغ ملک مبلغه
٥ - الی الیوم، توفی سنة ۲۲۳ فی یوم ایلول وفق بنوه للسعادة (۲۳)

واضح رہے کہ اصل اور ''ترجمہ'' کی زبان میں تقریباً تین سو سال کا فرق ہے۔

دور جاہلیت کی مذکورہ تقسیم کے اعتبار سے عصر جاہلیہ اول سنہ ۵۰۰ء میں ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور کے شعراء اور ان کی شاعری کے نمونے بہت کم دستیاب ہیں۔ اس دور کے بعض شعراء کے جستہ جستہ حالات اور ان کے بعض متفرق اشعار متعدد کتابوں میں ملتے ہیں۔ ہم ان میں سے چند شعراء کا تذکرہ اور ان کے کلام کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔

لقیط بن یعمر بن خارجة الایادی

یہ عربی کے قدیم شعراء سے ہے، اس کا زمانہ ۳۲۵—۲۵۰ ق ھ مطابق ۳۰۵—۳۸۰ء کے لگ بھگ ہے (۲۴)۔ اس کے باپ کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے یعمر، بعض نے معمر اور بعض نے معبد بتلایا ہے۔ یہ شخص ایاد قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، فارسی زبان سے واقف تھا۔ خسروان ایران سے اس کے نہایت خوشگوار تعلقات تھے، ایک عرصہ تک ان کا ہمراز اور مترجم بھی رہا تھا۔

لقیط بن یعمر کا قبیلہ — ایاد — معد کی اولاد میں پہلا قبیلہ تھا جس نے تہامہ کی سر زمین کو خیر باد کہا اور ارض سواد میں جاکر پڑاؤ کیا۔ وہاں ان لوگوں نے ایک بڑے علاقہ پر تسلط حاصل کر کے کسری شاہ ایران کے ایک خزانہ کو لوٹ لیا۔ کسری نے ان لوگوں کی گوشمالی کے لئے پے در پے دستے بھیجے لیکن ان دستوں کو شکست ہوتی رہی۔ بعد میں ایادیوں نے اس جگہ کو بھی خیرباد کہا اور جزیرہ (۲۰) میں پڑاؤ کیا۔ کسری نے ساٹھ ہزار مسلح سپاهیوں پر مشتمل لشکر بھیجا، اس موقعہ پر لقیط نے ایک قصیدہ لکھ کر اپنی قوم کو بھیج دیا۔ اس قصیدہ میں اس نے کسری کی تیاریوں سے اپنے اہل قبیلہ کو باخبر کر دیا۔ اس معاملہ کی اطلاع کسی طرح کسری کو ہوگئی، اس نے ناراض ہوکر اس کی زبان کٹوادی اور بعد میں قتل کرادیا۔ لقیط کا یہ قصیدہ ادبی اعتبار سے نہایت بلند پایہ ہے، مطلع ہے:

یا دار عمرة من محتلها الجرعا　　　هاجت لی الهم و الاحزان و الوجعا

اے دار عمرہ جوکہ چٹیل میدان میں واقع ہے، جس نے میرے درد و غم کو برانگیختہ کر دیا ہے۔

آگے چل کر اپنی قوم کو کسری کے ارادوں سے آگاہ کرتا ہے اور ان کو خبردار کرتا ہے کہ وہ تیار ہوجائیں ورنہ ان کو شدید تباہی کا سامنا کرنا پڑے گا، کہتا ہے:

یا قوم لا تامنوا ان کنتم غیرا　　　علی نسائکم کسری وما جمعا

اے میری قوم کے لوگو! اگر تم اپنی عورتوں کے معاملہ میں غیرت مند ہو تو کسری اس کی تیاریوں سے غافل ہو کر آرام سے نہ بیٹھو۔

قصیدہ کے آخر میں کہتا ہے:

هذا کتابی الیکم و النذیر لکم　　　لمن رأی الرأی بالابزام قدنصعا

یہ میرا خط ہے جو تم کو آنے والے خطرات سے ڈرانے والا ہے، جو شخص بھی کوئی قابل ذکر رائے رکھتا ہے اس کے لئے یہ خط پوری طرح وضاحت کر دینے والا ہے۔

ولقد بذلت لکم نصحی بلا دخل　　فاستیقظوا ان خیر الامر ما نفعا (۲۶)

میں نے تم کو یہ نصیحت کسی ذاتی مفاد کے پیش نظر نہیں کی، لہذا تم لوگ ہوشیار ہوجاؤ اس لئے کہ بہترین کام وہ ہے جو فائدہ مند ہو۔

علامہ ابو الفرج اصبہانی نے کتاب الاغانی میں اس قصیدہ کے ۱۸ اشعار نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس قصیدہ میں اور بھی اشعار ہیں۔ (۲۷)

اسی موقعہ پر لقیط نے ایک قصیدہ اور کہا جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

سلام فی الصحیفۃ من لقیط　　إلی من بالجزیرۃ من إیاد

اس خط کے ذریعہ لقیط کی طرف سے قبیلۂ ایاد کے ان لوگوں پر سلام ہو جو جزیرہ میں موجود ہیں۔

بأن اللیث کسری قد اتاکم　　فلا یشغلکم سوق النقاد

شیر فارس کسری تم پر حملہ کیا چاہتا ہے، لہذا (ہوشیار رہو اور) بھیڑوں کے ہانکنے میں زیادہ مشغول نہ رہو۔

اتاکم منہم ستون الفا　　یزجون الکتائب کالجراد

ان کا ساٹھ ہزار کا لشکر تم تک پہنچنے والا ہے، وہ لوگ لشکروں کو ٹڈیوں کی طرح دوڑائے چلے آرہے ہیں۔

علی حنق اتینکم، فہذا　　اوان ہلاککم کہلاک عاد

یہ لوگ سخت غیظ و غضب کی وجہ سے تم پر حملہ کرنے آئے ہیں، یہ وقت تمہاری ہلاکت کا ہے جس طرح قوم عاد کے لوگ ہلاک ہوگئے تھے۔ (۲۸)

لقیط ابن یعمر کے مزید حالات ''الشعر والشعراء'' میں موجود ھیں ۔ (۲۹)
اس کا ایک مختصر دیوان بھی ہے جو ہنوز غیر مطبوعہ ہے ۔ اس دیوان کا ایک
نسخہ استنبول کی مسجد فیض اللہ کے کتب خانے میں نمبر ۱۶۶۲ پر موجود ہے ۔
یہ نسخہ ابوالمنذر ھشام بن محمد بن السائب المتوفی سنہ ۲۰۶ ھ (جو ابن
الکلبی کے نام سے مشہور ھیں) کی روایت سے ہے اور نہایت قدیم عربی خط میں
ہے ۔ اسی دیوان کا ایک اور نسخہ ، جو سنہ ۸۲۹ ھ میں لکھا گیا تھا ، استنبول
ھی کے کتب خانہ ایاصوفیا میں نمبر ۳۹۳۳ پر موجود ہے اور نہایت صاف خط
میں لکھا ھوا ہے ۔ (۳۰)

لیلی العفیفہ بنت لکیز

یہ ایک قدیم عرب شاعرہ ہے ۔ اس کا زمانۂ وفات سنہ ۱۴۴ ق ھ ہے ۔ یہ خاتون
حسن و جمال اور شعر و ادب میں یکتائے روزگار تھی ۔ اس پر ایک عجمی بادشاہ
عاشق ھوگیا تھا ۔ اس نے اس کے باپ لکیز کے پاس رشتہ کا پیغام بھیجا لیکن
اس کے باپ نے نامنظور کر دیا ۔ بادشاہ نے بلطائف الحیل لیلی کو گرفتار کرا کے
اس سے نکاح کرنا چاھا لیکن یہ سختی سے اپنے انکار پر قائم رھی ۔ بادشاہ نے
ھر قسم کے دباؤ اور لالچ سے کام لینا چاھا لیکن کامیاب نہ ھوا ۔ آخر تنگ
آکر اس نے لیلی کو قید کر دیا ۔ بادشاہ قید ھی میں اپنی اس سنگدل محبوبہ
کا نظارہ کرلیتا اور یوں اپنی آتش شوق کو تسکین دینے کی کوشش کرتا ۔

لیلی بنت لکیز کے خاندانی منگیتر براق ابن روحان کو اس کے ان مصائب
کی اطلاع ملی ۔ وہ وھاں پہنچا اور بڑی جدوجہد کے بعد لیلی کو رھا کرا کے
لے آیا ۔ اس طرح ان دونوں کی شادی ھوئی ۔ (۳۱)

لیلی بنت لکیز کا مشہور قصیدہ وہ ہے جو اس نے اپنی گرفتاری کے دوران
کہا تھا ۔ اس قصیدہ میں وہ عالم خیال میں اپنے محبوب اور منگیتر براق بن

روحان اور دوسرے اعزہ کو خطاب کرتے ہوئے ان سے اپنی رہائی کی کوشش کرنے کی درخواست کرتی ہے۔ مطلع ہے:

لیت للبراق عینا فتری　　ما اقاسی من بلاء و عنا

اے کاش براق کی آنکھیں ان مصائب اور مشقتوں کو دیکھ سکتیں جو میں برداشت کر رہی ہوں۔

آگے چل کر کہتی ہے:

یا کلیبا و عقیلا اخوتی　　یا جنیدا اسعدونی بالبکا

اے میرے بھائیو کلیب، عقیل اور جنید! تم رونے میں میری مدد کرو۔

عذبت اختکم یا ویلکم　　بعذاب النکر صبحا ومسا

تمہارا برا ہو! تمہاری بہن کو صبح و شام درد ناک عذاب دیا جا رہا ہے۔

غللونی قیدونی ضربوا　　ملمس العفۃ منی بالعصا

ان لوگوں نے مجھ کو بیڑیاں پہنا دیں، مجھے قید کر ڈالا اور میری جائے عفت کو لاٹھیوں سے مارا۔

اصبحت لیلی تغلل کفها　　مثل تغلیل الملوک العظما

لیلی کا آج یہ مرتبہ ہوگیا ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بڑے بڑے قیدی بادشاہوں کی طرح بیڑیاں پہنا دی گئی ہیں۔

و تقید و تکبل جهرۃ　　و تطالب بقبیحات الخنا

اس کو قید کیا جاتا ہے، کھلم کھلا ہتھکڑیاں پہنائی جاتی ہیں، اور اس سے گندی اور شرمناک حرکتوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

قل لعدنان هدیتم شمروا　　لبنی مبغوض تشمیر الوفا

کوئی عدنان کی اولاد سے یہ کہہ دے کہ خدا تم کو ہدایت دے تیار ہوجاؤ، اور مبغوض لوگوں سے مقابلہ کرنے کے لئے وفاداری سے تیار ہو جاؤ۔

یا بنی تغلب سیروا و انصروا　　و ذروا الغفلۃ عنکم و الکری

اے تغلب کی اولاد ! چل پڑو اور مدد کے لئے پہنچو ! غفلت اور خواب خرگوش کو چھوڑ دو

و احذروا العار علی اعقابکم   وعلیکم مابقیتم فی الدنا

اس سے ڈرو کہ رہتی دنیا تک تم کو اور تمہاری اولاد کو عار کا سامنا کرنا پڑے۔ (۳۲)

ایک اور موقعہ پر اپنے دیور غرثان کی مرثیہ خوانی کرتے ہوئے لیلی بنت لکیز کہتی ہے :

لما ذکرت غریثا زاد بی کمدی   حتی هممت من البلوی با علان

جب بھی مجھ کو غریث (۳۳) یاد آتا ہے تو میرا غم زیادہ ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ شدت غم و اندوہ سے میں نے لوگوں سے اس مصیبت کا حال کہہ ڈالنے کا ارادہ کر لیا ہے۔

تربع الحزن فی قلبی فذبت کما   ذاب الرصاص اذا اصلی بنیران

غم میرے دل میں پوری طرح جاگزین ہوگیا ہے، میں شدت اندوہ سے اس طرح پگھلی جارہی ہوں جیسے سیسہ آگ میں ڈال کر تپایاجائے تو پگھل جاتا ہے۔

یا عین فابکی و جودی بالدسوع ولا تمل یا قلب أن تبکی باشجان (۳۴)

اے آنکھ دل کھول کے رو اور خوب آنسو بہا ! اور اے دل تو ان آنکھوں کے رونے سے آزردہ نہ ہو۔

لیلی بنت لکیز کو اپنے محبوب اور شوہر براق سے بہت محبت تھی، اس کی مدح میں اس نے بہت سے اشعار کہے ہیں۔ دو شعر یہ ہیں :

براق سیدنا و فارس خیلنا   وهو المطاعن فی مضیق الجحفل

براق ہمارا سردار اور ہمارے لشکر کا اسپ سوار ہے، وہی، جو گھنے اور گنجان لشکروں میں نیزہ زنی کرتا ہے۔

و عماد هذا الحی فی مکروهه　　و مؤمل یرجوه کل مؤمل (۳۵)۔

جنگوں اور لڑائیوں میں وهی اس قبیله کا ستون هوتا هے، وهی لوگوں کی آرزؤں اور تمناؤں کا مرکز و ماوی هوتا هے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد شعراء هیں جن کو "عصر جاهلیه اول" میں شامل کیا جاتا هے، لیکن قدامت کی وجه سے ان کے کلام کا بہت سا حصه تلف هوگیا۔ جس قدر موجود هے وہ بیشتر اوروں کے کلام کے ساتھ اس طرح خلط ملط هوگیا هے که ممیز کرنا نہایت دشوار هے۔ یہی حال دوسرے علوم وفنون کا هے که بعض متفرق نثرپاروں اور چند قصائد و قطعات کے سوا ان کے بارے میں هم کو کوئی ایسی معلومات دستیاب نہیں جن کے متعلق وثوق کے ساتھ کہا جا سکے که ان کا تعلق عرب جاهلیه اولی سے هے۔ یہی وجه هے که عرب جاهلیه کے دوسرے تمام علوم وفنون کی تاریخ بیان کرتے وقت اس تقسیم کو ملحوظ نہیں رکھا جا سکتا۔ ان ادوار کا التزام صرف عربی تحریر کی تاریخ، عربی زبان کے ارتقاء، عربوں کی سیاسی و تمدنی تاریخ اور کسی قدر عربی شعر و ادب کی تاریخ کے سلسله میں کیا جا سکتا هے۔

حواشی

(۱) ڈاکٹر منیرالدین احمد نے اپنی کتاب "پانچویں صدی هجری سے قبل مسلمانوں کی تعلیمی اور علماء کی سماجی حیثیت ـ تاریخ بغداد کی روشنی میں" جس پر انکو ۱۹٦۷ء میں ہیمبرگ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی تھی یه رائے ظاهر کی ہے که مدرسه کا رواج پانچویں صدی ہجری کے بعد ہوا ۔ تفصیل کے لیے ملاحظه ہو، اصل کتاب (بزبان انگریزی) مطبوعه زورخ ۱۹٦۸ء، بحواله فکرونظر جلد هفتم شماره نمبر ۱۲ بابت ماه جون ۱۹۷۰ء صفحات ۹۵۳ - ۹٦۰ .

(۲) ابو تمام حبیب ابن اوس الطائی : کتاب الحماسه مطبوعه لاهور ۱۸۷۴ء، صفحه ۷ .

(۳) المعلقات العشر و اخبار شعرائها، مرتبه احمد ابن امین الشنقیطی، قاهره ۱۳۵۳ھ صفحه ۱۱۳، معلقه عمرو ابن کلثوم .

(۴) سنن دارمی، صفحه ۱۰٦، مطبوعه دمشق ۱۳۴۹ھ .

(۵) جامع ترمذی : ابواب البر، مطبوعہ کانپور، جلد دوم صفحہ ۱۸ ۔

(۶) ابن ماجۃ القزوینی ; السنن، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۲۲، نیز (بہ اختلاف الفاظ) مسلم، قاہرہ ۱۹۵۵ ج ۲ صفحۃ ۸۰۶ ۔

(۷) سنن ابن ماجہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۸۵ نیز جامع ترمذی (باختلاف الفاظ) ج ۲ صفحہ ۱۸۵ نیز سنن ابو داؤد ; کتاب الادب ۔

(۸) محمد ابن اسماعیل البخاری ; الجامع الصحیح، مطبوعہ دہلی ۱۹۳۸ جلد اول صفحہ ۹ ۔

(۹) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحیح، ابواب الفتن ۔
نیز مسلم بن الحجاج القشیری ; الصحیح، کتاب الامارۃ ۔

(۱۰) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحیح، ابواب النکاح، باب من قال لا نکاح الابولی
نیز سلیمان ابن اشعث ابوداؤد السجستانی ; السنن، کتاب الطلاق ۔

(۱۱) محمد ابن اسماعیل البخاری ; الجامع الصحیح، ابواب المناقب ۔
نیز مسلم بن الحجاج القشیری ; الصحیح، کتاب الفضائل ۔

(۱۲) ابن ماجہ القزوینی ; السنن، کتاب الکفارات مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۵۵ ۔
نیز ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی ; السنن، مطبوعہ دمشق ۱۳۴۹ ج ۲ صفحہ ۱۸۳ (باختلاف الفاظ) ۔

(۱۳) شہاب الدین محمود الآلوسی ; روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۳ھ جلد ۲۲ صفحہ ۸ - ۹ ۔

(۱۴) حوالہ ما قبل ۔

(۱۵) بحوالہ محمود شکری الآلوسی : بلوغ الادب فی معرفۃ احوال العرب، ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۷ء، جلد اول صفحہ ۲۹ ۔

(۱۶) سید قطب ; فی ظلال القرآن، مطبوعہ قاہرہ، جلد ۲۲، صفحہ ۱۹ ۔

(۱۷) مولوی عبد الرحیم صفی پوری ; منتہی الادب، مطبوعہ لاہور ۱۳۲۳ھ جلد اول صفحہ ۳۲۲ مادہ جہل ۔

(۱۸) محمد فرید وجدی ; دائرۃ المعارف للقرن العشرین، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۲ء جلد سوم صفحہ ۲۶۳ مادہ جہل ۔

(۱۹) جرجی زیدان ; تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء ج اول صفحات ۲۱ - ۲۵ ۔

(۲۰) خیر الدین الزرکلی ; الا علام، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۷۳ھ جلد اول صفحہ ۳۷۹ - ۳۸۰ ۔

(۲۱) ان تینوں نظموں میں سے یقینی طور پر کسی ایک کو دوسرے پر مقدم نہیں کہا جا سکتا لیکن زیادہ شواہد اسی امر کے ہیں کہ سفر ایوب زیادہ قدیم ہے ۔ خیرالدین الزرکلی نے

لکھا ہے(حوالہ ما قبل) کہ اسکا ترجمہ حضرت موسی ہی کے زمانےمیں یا انکے فورا بعد عربی سے عبرانی میں ہو گیا تھا۔ یونانی شاعر ہومر کے بارےمیں دائرۃ المعارف البریطانی کے مقالہ نگار نے مختلف اقوال درج کیئے ہیں جو تیرھویں صدی قبل مسیح سے ساتویں صدی قبل مسیح تک ہیں ۔ هندوؤں کی مقدس نظم مہابھارت کا زمانہ ٔ تصنیف دائرۃ المعارف مذهب و اخلاق کے مقالہ نگار نے دوسو قبل مسیح سے دوسری صدی عیسوی کے مابین قرار دیا ہے ۔ لیکن آگے چلکر لکھا ہے کہ اگر اس احتیاط کو بھی مد نظر رکھا جائے جو بعض علماء نے اس سلسلہ میں برتی ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اسکا زمانہ ٔ تصنیف اور مدت ارتقاء چارسو قبل مسیح سے چار سو بعد مسیح کے درمیان ہے۔ ان اقوال کی روشنی میں ظاہر ہے کہ سفر ایوب ہی قدیم ترین نظم قرار دی جائے گی ۔ لیکن بعض مغربی محققین سفر ایوب کے بارے میں مذکورہ تعین تاریخ سے اختلاف کرتے ہیں ۔ مثلاً دائرۃ المعارف بریطانی کے مقالہ نویس کی رائے میں سفر ایوب کا زمانہ ٔ تصنیف پانچ سو قبل مسیح سے آگے نہیں، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس مسئلہ ٔ پر علماء متفق الرائے نہیں ہیں ۔ اسی طرح دائرۃ المعارف مذاهب کا مؤلف موریس کینیے Maurice Canney لکھتا ہے (صفحہ ۲۰۱) "سفر ایوب کی تاریخ تصنیف کا تعین نہایت دشوار ہے، قدیم یہودی روایات کے مطابق اس کے مصنف خود موسی علیہ السلام ہیں، کتاب کے افکار و خیالات اور اسلوب و انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چارسو قبل مسیح میں لکھی گئی" ۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب ادبیات عالم کی قدیم ترین نظموں میں سے ایک ہے ۔

(۲۲) مثال کے طور پر دیکھئے جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، قاهرہ ۱۹۳۶ جلد اول، صفحہ ۲۶، نیز ڈاکٹر جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۹۵۴ جلد چہارم بالمقابل صفحہ ۳۳، نیز دیکھئے محمد عزۃ دروزۃ : تاریخ الجنس العربی فی مختلف الاطوار والادوار والا قطار، بیروت ۱۹۶۱ ج ٥ صفحہ ۴۰۴ ۔ مؤخر الذکر کتاب میں صفحات ۱۶ - ۵۴ پر بہت سے کتبات کی تحریریں دی ہوئی ہیں جن سے اس دور کے عام انداز نگارش کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے ۔ ڈاکٹر جواد علی نے اپنی محوّلہ بالاتصنیف میں جا بجا اس قسم کے کتبات کے فوٹو دیے ہیں ۔

(۲۳) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، قاهرہ، ۱۹۳۶ جلد اول صفحہ ۲۶ ۔

(۲۴) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، قاهرہ ۱۳۷۳ھ ج ٦ صفحہ ۱۰۹ ۔

(۲۵) اس جزیرہ سے مراد غالباً جزیرہ اقور ہے جو دجلہ و فرات کے درمیانی علاقے کا نام ہے ۔ دیکھئے یاقوت الحموی المتوفی ٦٢٦ھ : معجم البلدان مطبوعہ تہران ۱۹٦٥ جلد دوم صفحہ ۲ ۔

(۲٦) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، جلد اول صفحہ ۱۲۹ - ۱۳۰ ۔

(۲۷) ابو الفرج الاصبہانی : کتاب الا غانی، جلد بیستم صفحات ۲۳ - ۲۵ ۔

(۲۸) ابن قتیبہ : حوالہ ما قبل، ابو الفرج الا صبہانی : حوالہ ما قبل ۔

(۲۹) حوالہ ما قبل ۔

(۳۰) برو کلمان : Geschichte Der Arabischen Litteratur ضمیمہ نمبر ۱، صفحہ ۵۵،
نیز فؤاد سید، انچارج شعبہ مخطوطات دارالکتب المصریہ : فہرس المخطوطات المصورۃ
جلد اول صفحہ ۲۶۶ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ ۔

(۳۱) خیرالدین الزرکلی : الاعلام، قاہرہ، ۱۳۷۳ھ جلد ششم صفحہ ۱۱۷، نیز بشیر یموت :
شاعرات العرب فی الجاہلیۃ و الاسلام، طبع اول بیروت ۱۹۳۴ صفحہ ۳۲ ۔

(۳۲) بشیر یموت : شاعرات العرب فی الجاہلیۃ و الاسلام، طبع اول، بیروت ۱۹۳۴ صفحات
۳۲ - ۳۳ ۔

(۳۳) غریث غرثان کی تصغیر ہے، شدت محبت و جذبات کی وجہ سے شاعرہ نے یہاں تصغیر استعمال
کی ہے ۔

(۳۴) بشیر یموت : حوالہ ما قبل، صفحہ ۳۳ ۔

(۳۵) حوالہ ما قبل صفحہ ۳۴ ۔

بقیہ نظرات

'' دور حاضر میں کوئی ملک مذہب کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا ''۔ اس خیال کی غلطی اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ موجودہ دور میں ایسی اجتماعی وحدتیں بھی ہیں جن کی بنیاد بعض جزئی نظریات یا سطحی افکار پر ہے۔

صدارتی مشیر حج و اوقاف مولانا کوثر نیازی نے اپنی ایک تقریر میں وزیر اعظم ہند اندرا گاندھی کے اس گمراہ کن پروپگنڈے کا جواب دیتے ہوئے بجا طور پر اعلان کیا ہے کہ '' پاکستان مذہب اور دو قومی نظریے کی بنیاد پر معرض وجود میں آیا تھا ''۔ نیز یہ کہ ''اسلام بمعنی عام ایک مذہب نہیں بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو آج بھی اسی طرح کارآمد ہے ''۔(پاکستان ٹائمز صفحہ ۲ - ۲۸ فروری ۱۹۷۲ء)

سقوط ڈھاکہ کی وجہ سے پاکستان کی عمارت کو جو نقصان پہنچا ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اس کی بنیاد ھی غلط تھی سراسر لغو ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ بنیاد بالکل درست تھی۔ البتہ اوپر کی عمارت میں جو مسالہ استعمال کیا گیا وہ اچھا نہیں تھا جس کی وجہ سے اس کا ایک حصہ گر گیا ۔ اور یہ گرا ہوا حصہ دوبارہ تعمیر کیا جاسکتا ہے۔

اور جناب طه عبد الباقی سرور نے دو قلمی نسخوں اور دیگر ذرائع سے تحقیق کر کے اس کتاب کا ایک اچھا نسخہ زیر صفحہ قیمتی اضافوں اور حوالوں کے ساتھ مطبع عیسی البابی قاهره سے شایع کیا ہے۔ یه نسخه کتب خانه ادارهٔ تحقیقات اسلامی اسلام آباد میں داخله ۸۳۴۸ پر موجود ہے۔ غالباً یه نسخه فاضل مترجم کی نظر سے نہیں گزرا۔ ورنه تصحیح متن کے سلسله میں وہ اس کا ذکر ضرور کرتے۔

بہر حال فاضل مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن صاحب نے نه صرف یه که نہایت عمدہ اردو ترجمه کیا ہے بلکه مقابله کر کے جناب آربری کے نسخه کی تصحیح بھی کی ہے۔ اور ترجمه کے لئے یه ضروری ہے که اصل متن کی پوری تصحیح بھی کی جائے ورنه ترجمه غلط ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب ایک کہنه مشق فاضل اور تجربه کار مترجم ہیں ۔ وہ اس سے پہلے ابریز، بلوغ الارب اور رساله قشیریه کے اردو تراجم بھی کر چکے ہیں۔ مترجم نے اس ترجمه پر ایک مختصر مگر فاضلانه مقدمه بھی لکھا ہے جو کتاب اور مصنف کے متعلق گرا نقدر معلومات پر مشتمل ہے۔ اور فاضل مترجم کی محققانه مساعی کا آئینه دار ہے۔ یه ترجمه اردو زبان میں ایک اچھی اور مستند کتاب کا ایک مفید و کار آمد اضافه ہے۔ اس سے یه واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے که بہت سی باتیں جو صوفیاء کی طرف منسوب ہیں صحیح نہیں ہیں۔

عبدالقدوس ہاشمی

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) ازکمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبیدکی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)
اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از کے - این احمد

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی) (The Political Thought of Ibn Taymiyah)
از قمرالدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

Regd. No. P. 14 *March* 1972

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ		
	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/- روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماھنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۶۰/- پیسے ۷-۱/۲ نئے پنس ۲۰/- سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانش‌ور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ھمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجینٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ سات پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع و ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیوٹ پریس اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۹ | صفر المظفر ۱۳۹۲ ھ ❖ اپریل ۱۹۷۲ ء | شمارہ ۱۰

مشمولات

نظـرات

ہمارے ملک کو یوں تو گونا گوں داخلی اور خارجی مسائل کا سامنا ہے اور ان کو حل کرنے کے لئے حکومت کو یکے بعد دیگرے بہت سے فیصلہ کن اقدامات کرنے ہوں گے۔ لیکن فوری توجہ کی طالب اور وقت کی سب سے اہم ضرورت ملک کا داخلی استحکام ہے۔ کسی ملک میں اندرونی طور پر بے چینی ، بد نظمی اور انتشار کی موجودگی قوی دشمن کی فوجی یلغار سے زیادہ خطرناک ثابت ہوتی ہے۔ اور غنیم ہمیشہ ایسے موقع کی تاک میں رہتا ہے۔ داخلی استحکام کے لئے ایک طرف ضروری ہے کہ ظلم و نا انصافی کا خاتمہ کرکے عدل و انصاف اور ' حق بہ حقدار رسید ، کی بنیاد پر ایک ایسا اجتماعی نظام قائم کیا جائے جس میں ملک کا ہر شہری یہ محسوس کرے کہ دوسروں کی طرح اسے بھی زندگی کے بنیادی حقوق حاصل ہیں ، دوسری طرف تخریبی قوتوں پر احتساب کی گرفت اور مضبوط کر دی جائے ۔ نظریات کی ہم آہنگی اور اعلیٰ اقدار کے نام پر اپیل سے بھی یہ کام لیا جا سکتا ہے اور کسی معاشرے کی مستحکم شیرازہ بندی میں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ، لیکن ظلم و نا انصافی کی موجودگی میں اس قسم کی اپیلیں ہمیشہ صدا بصحرا ثابت ہوتی ہیں ۔ قیام استحکام کی طرف پہلا قدم یہی ہے کہ جہاں کہیں ظلم و نا انصافی کا وجود ہو اس کا خاتمہ کیا جائے ۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ حکومت ، کفر کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے مگر ظلم کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی ۔ یہ بات امید افزا ہے کہ موجودہ حکومت کو اس مسئلے کا پورا احساس ہے اور اس کے لئے مناسب تدابیر اختیار کی جا رہی ہیں ۔

اس سلسلے میں اسلام کی ہدایات بالکل واضح ہیں ۔ اسلام عدل کی تاکید کرتا ہے اور اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ظالم کو ظلم سے روک دیا جائے اسلام جہاں ظالم کو ظلم سے روکتا ہے وہاں یہ بھی چاہتا ہے کہ اس پر

ظلم نہ کیا جائے ۔ لا تظلمون و لا تظلمون (نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) ایک حدیث میں آتا ہے '' انصر اخاک ظالماً او مظلوماً (اپنے بھائی کی مدد کرو وہ ظالم ہو یا مظلوم) لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ مظلوم بھائی کی مدد تو سمجھ میں آتی ہے مگر ظالم کی مدد کا کیا مطلب ہے ۔ آپ نے فرمایا ظالم کی مدد یہ ہے کہ ظلم سے اس کا ہاتھ روک دو ۔ تقریباً ربع صدی سے پاکستان میں ہر سطح پر ظلم و استحصال کا بازار جس طرح گرم رہا ہے ، اس نے پاکستان کی جڑیں کھوکھلی کر دی ہیں ۔ موجودہ حکومت اگر اس شجر خبیثہ کی بیخ کنی میں پوری طرح کامیاب ہوگئی تو یہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ ہوگا اور اس کے بعد پاکستان داخلی طور پر مستحکم بنیادوں پر کھڑا ہو جائے گا ، پھر بیرونی دشمنوں سے نمٹنا چنداں مشکل نہیں ہوگا ۔

مشرقی پاکستان کے المیے سے قوم کو جو صدمہ پہنچا ہے اس سے یک گونہ مایوسی اور بددلی کا پیدا ہو جانا بالکل فطری امر ہے ۔ لیکن زندہ اور صحت مند قومیں اس قسم کے حادثات سے مثبت اور تعمیری اثر قبول کرتی ہیں ۔ وہ ناکامی کے اسباب کا سراغ لگا کر تلافی مافات کے لئے پہلے سے زیادہ تن دہی کے ساتھ سرگرم عمل ہوجاتی ہیں ۔ ہم مسلمان ہیں ۔ ہمارے دین میں مایوسی کفر ہے ۔ ولاتیئسوا من روح اللہ انہ لاییئس من روح اللہ الا القوم الکفرون ۔ یہ شکست بھی ہمارے لئے رحمت ہے اگر ہم اس کے بعد بیدار ہوجائیں ۔ زبوں حالی کا ماتم بہت ہو چکا ۔ ماتم سرائی غیور و جسور اقوام کا شیوہ نہیں ہوتا ۔ وہ عمل ، سخت کوشی اور جوش کردار میں یقین رکھتی ہیں - جاپان کی مثال ہمارے سامنے ہے ۔ گزشتہ جنگ عظیم میں اس قوم کو جن حالات کا سامنا کرنا پڑا اس سے پہلے واقعات کی دنیا میں ایسے حالات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ کونسی تباہی تھی جو اس قوم پر نہیں لائی گئی ۔ اتحادیوں نے اسے کلیۃً مفلوج کرکے چھوڑ دیا تھا ۔ لیکن وہی قوم چند سال کے عرصہ میں اپنی محنت اور جفاکشی

(باقی صفحہ ٦٨٤ پر)

قرآن میں عجمی الفاظ

شوکت سبزواری

قرآن کی زبان عربی ہے اور فصیح و شستہ عربی۔ قرآن میں ہے، " بلسان عربی مبین "۔ اس لئے قرآن میں عجمی یعنی غیر عربی الفاظ کی کھپت نہ ہونی چاہئیے کہ عجمی الفاظ قرآن فہمی میں سد راہ بن سکتے ہیں۔ عربی الفاظ کا عجمی الفاظ کے ساتھ اختلاط و ارتباط مخل فصاحت بھی ہے۔ عربی لفظوں کے پہلو میں عجمی الفاظ دیکھ کر کہا جا سکتا ہے، " لو لا فصلت آیاته أ أعجمی و عربی " قرآنی آیات کی وضاحت کیوں نہیں کی گئی؟ عربی کا عجمی سے تال میل کیسا! لیکن حقیقت یہ ہے کہ قرآن میں عجمی الفاظ ہیں اور خاصی تعداد میں ہیں۔ علامہ سیوطی (متوفی ۹۱۱ ھ) کے علاوہ جنہوں نے خاص طور سے قرآنی الفاظ پر بحث کی ہے، ائمۂ لغت میں سے ابو منصور الثعالبی (متوفی ۴۳۰ ھ) نے فقہ اللغۃ میں اور ابن سیدہ الاندلسی (متوفی ۴۵۸ ھ) نے المخصص میں اجنبی الفاظ کی ایک تشنہ سی فہرست درج کر کے لکھا ہے کہ یہ الفاظ رومی (لاطینی)، یونانی، فارسی وغیرہ زبانوں سے عربی میں درآمد ہوئے۔ اس لئے اس میں شبہ نہ ہونا چاہئے کہ قرآن میں اجنبی الفاظ ہیں، جو فارسی سے بھی لئے گئے ہیں اور لاطینی یا یونانی سے بھی۔ یہ اجنبی الفاظ قرآن میں براہ راست اجنبی زبانوں سے نہیں آئے۔ قرآن نازل ہونے سے بہت پہلے یہ عربی میں راہ پا چکے تھے۔ ٹکسالی سکے کی طرح ان کا چلن عرب جاہلیت میں عام تھا۔ انہیں دیکھ کر مشکل ہی سے کہا جا سکتا تھا کہ عرب کی سر زمین میں یہ اجنبی ہیں۔

عرب قبائل کا، جیسا کہ سیوطی نے " المزھر " میں لکھا ہے، مختلف اقوام عالم سے خلا ملا رہا ہے۔ " لخم اور جذام مصریوں اور نبطیوں کے پڑوسی

تھے۔ قضاعہ ، غسان ، اور ایاد آراسیوں اور عبرانیوں کے، بنو تغلب کا یونانیوں سے تال میل تھا اور بنوبکر کا ہندیوں اور حبشیوں سے ، عبدالقیس (۱) اور ازد عمان ، ہند اور اہل فارس کے پڑوس میں بستے تھے ، اور اہل یمن ہند اور اور اہل حبشہ کے، جزیرہ اور عراق کے باشندوں کا نبطیوں اور فارسیوں سے گہرا ربط ضبط رہا تھا ،، (۲) ان حالات میں یہ ممکن نہ تھا کہ عربی زبان پر پاس پڑوس کی ترقی یافتہ زبانوں کا پرچھانواں نہ پڑے اور آرامی ، عبرانی ، یونانی ، فارسی ، نبطی ، نیز ہندی زبانوں کے الفاظ عربی میں، راہ نہ پائیں۔ ان زبانوں کے الفاظ نے عربی میں راہ پائی اور بے دریغ راہ پائی۔ خصوصیت سے وہ الفاظ عربی میں درانہ چلے آئے جن کی عربوں کو ضرورت تھی ، جن کا متبادل عربی میں نہ تھا ، یا جو ایسی نو ایجاد اشیا کے لئے بولے جاتے تھے جو پاس پڑوس کے ملکوں سے عرب میں درآمد ہوئی تھیں، جیسے ، مختلف اقسام کے ظروف ، لباس ، کپڑے، قیمتی پتھر ، انواع و اقسام کے کھانے ، حلوے ، دوائیں ، مسالے ، پھول پتیاں ، خوشبوئیں ، عطریات وغیرہ۔ ان چیزوں پر دلالت کرنے والے الفاظ عموماً عربی میں مذکورۃ الصدر زبانوں سے درآمد ہوئے ہیں۔

۲

قرآن میں ہے ” باکواب و اباریق و کاس من معین“۔ اس میں کوب ، ابریق ، کاس تین ظروف بیان ہوئے ہیں۔ یہ تینوں عرب میں باہر سے درآمد ہوئے تھے اور جیسا کہ قاعدہ ہے، اپنے اپنے ناموں کے ساتھ درآمد ہوئے تھے ۔ کم سے کم یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کے نام اصلیت کے اعتبار سے عربی نہیں۔

مٹی یا دھات کا برتن جس کا دستہ بھی ہو اور ٹونٹی بھی ” ابریق “ ہے۔ لوٹا بھی ابریق ہی ہے اور پیالہ یا ڈول بھی۔ اہل اردو نے بھی ” ابریق “ کو ان معنوں میں استعمال کیا ہے ۔

لیے ہے طشت زمرد کوئی کوئی ابریق
سودبانہ کھڑی ہے ملائکہ کی قطار (صحیفہ ولا)

قافلے والے قدم ماریں جو راہ جذب پر
چاہ سے یوسف کو ابریق جرس میں کھینچ لیں (ریاض البحر)

سریانی میں یہ لفظ " ابریقا " ہے۔ ترکی اور کردی میں " ابریق " ، اطالوی میں Brocca فرانسیسی میں Broc ۔ اغلب اور قرین صواب یہ ہے کہ یہ اصلاً فارسی ہے۔ اور فارسی آب ریز (آب + ریز) سے لیا گیا ہے ، جس کے معنی ہیں وہ برتن جس سے پانی وغیرہ انڈیلا جائے یعنی آفتابہ ۔ (پنجابی استاوہ) ۔

" کاس " کے معنی ہیں بڑا پیالہ یعنی قدح (اردو قداح) ۔ یہ لفظ سامی خاندان کی زبانوں میں سے آرامی ، بابلی ، عبرانی اور سریانی میں بھی ہے۔ فارسی کاسہ ، کردی کا سک ، سنسکرت کلس یا کلش (اردو کلسا) ، لاطینی Calix ، صوتی طور پر اس سے بہت قریب ہیں ، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ لفظ کس زبان کا ہے اور اس کا ماخذ کیا ہے ۔

" کوب " کا دستہ نہیں ہوتا اور نہ اس کی ٹونٹی ہوتی ہے۔ اسے لاطینی Cupa اطالوی Coppa انگریزی Cup فرانسیسی Coupe سے ماخوذ بتایا جاتا ہے۔ لیکن آرامی کے علاوہ ، جہاں اس کے معنی ہیں چھوٹے منہ کا گھڑا ، یہ لفظ سریانی میں بھی ہے اس لیے بعض اہل علم اسے موافقات اللغات یعنی مختلف الاصل زبانوں کے ملتے جلتے الفاظ میں شمار کرتے ہیں ۔

۳

اس منزل پر پہنچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے اس پر غور کر لیا جائے کہ اصل و استعمال اور حسب و نسب کے لحاظ سے عربی الفاظ کی کتنی قسمیں ہیں تاکہ ان کی روشنی میں قرآنی الفاظ کی اصلیت ، ماہیت ، ان کے رنگا رنگ استعمالات کا کھوج لگایا جا سکے۔

لیکن اس سے پہلے میں یہ واضح کرنا چاہوں گا کہ اسم کی خاص اور عام دو بڑی قسمیں ہیں۔ اسم خاص ، جیسے علم بھی کہتے ہیں ، ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل نہیں ہوتا ، جوں کا توں ہر جگہ کسی قدر لہجے یا تلفظ کے فرق کے ساتھ نقل کر دیا جاتا ہے ، اس لیے غیر زبانوں کے اعلام جو قرآن میں ہیں ، جیسے اسحاق ، اسماعیل ، انجیل ، جبرئیل ، میکائیل ، عیسیٰ ، موسیٰ ، سینا ، فرعون وغیرہ ، عجمی الفاظ شمار نہ ہوں گے ۔ انہیں عربی میں منتقل کرنا ممکن نہ تھا ، اس لیے ان کو سامنے رکھ کر یہ نہیں کہا جا سکے گا کہ قرآن عربی میں ہے ، عجمی نام اور اعلام نے قرآن میں کیوں کر جگہ پائی ۔

اس سلسلے میں اس امر کی وضاحت بھی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ عربی سامی خاندان کی زبان ہے جس کا اپنے خاندان کی قدیم و جدید زبانوں یعنی آرامی کلدانی ، اشوری ، بابلی ، سریانی ، عبرانی ، حبشی سے قریبی ہی نہیں قرابتی تعلق بھی ہے ۔ ان زبانوں کے بنیادی الفاظ عربی میں ہیں ، عربی کے الفاظ ان زبانوں میں ۔ لیکن ان کی شکل و شباہت بدلی ہوئی ہے ۔ عربی میں یہ عربی ماحول اور مزاج کے مطابق ہیں ، ان زبانوں میں ان کے مزاج اور تاریخی ارتقا کے مطابق ۔ اس لیے ان کے کسی لفظ کو کسی ایک زبان کے پلو میں باندھنا اور یہ کہنا درست نہیں کہ یہ لفظ عربی نے عبرانی سے لیا یا اس کے برعکس عبرانی نے عربی سے لیا ۔ اس قسم کے تمام الفاظ ان زبانوں کا مشترک سرمایہ ہوں گے اور ہر زبان کا ان پر مساویانہ حق سمجھا جائے گا ۔

۴

اس توضیح کے بعد آئیے اب عربی الفاظ کو لیں جو عربی ہوتے ہوئے بھی عربی نہیں ۔ پہلی قسم تو ان الفاظ کی ہے جو اصلاً سامی ہیں ۔ عربی اور خاندان کی دوسری زبانوں میں یہ اپنی اصل سے منتقل ہوئے تھے لیکن عربی ذخیرہ الفاظ سے مٹ مٹا گئے اور دوبارہ کسی ہمسر یا ہمعصر زبان سے ، جس میں وہ باقی بچ

رہے تھے، حاصل کر لیے گئے ۔ اس قسم کے الفاظ کو ماخوذ یا مستعار کہیں گے۔
ایک دو مثالوں سے اس کی وضاحت ہو گی ۔

" صیدان " کے معنی ہیں تانبا ۔ یہ حبشی Sedamat سے ماخوذ ہے ۔
" آسی " طبیب کے معنوں میں سریانی " اسا " سے لیا گیا ہے ۔ " سراب " قرآن
کریم میں دو جگہ استعمال ہوا ہے ۔ ایک جگہ اس ریت کے لیے جو لق و دق
صحرا میں پانی کی طرح چمکتی اور سمندر کی طرح ٹھاٹھیں مارتی نظر آتی ہے ۔
" کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماء " ۔ جنگل کے سراب کی طرح جسے پیاسا دیکھ کر
پانی خیال کرتا ہے ۔ دوسری جگہ عام ریت کے معنوں میں ۔ " و سیرت الجبال فکانت
سرابآ " ۔ پہاڑ اپنی اپنی جگہ چھوڑ کر ریت ہو جائیں گے ۔ بعض اہل علم فارسی
سراب (سر = سرا + آب = پانی) سے اس کا جوڑ لگاتے ہیں جو معنوی اور صوتی طور
پر حقیقت سے قریب تر نظر آتا ہے ۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ سریانی مادہ
شرب (خشک ہونا) سے لیا گیا ہے ۔

دوسری قسم موافقات یا متوافقات کی ہے ۔ یہ وہ الفاظ ہیں جن میں کوئی
لسانی رشتہ نہ ہونے کے باوجود صوتی یا معنوی مشابہت ہے ۔ اور یہ مشابہت
تمامتر بخت و اتفاق کی پیداوار ہے ۔ ابن جریر طبری نے اس اتفاقی مشابہت کو
توافق قرار دیا ہے ۔ ابو منصور ثعالبی نے " فقہ اللغۃ " میں ایک فصل قائم کی
ہے ۔ " فی ذکر اسماء قائمۃ فی لغتی العرب و الفرس علی لفظ واحد ۔ (ان اسما
کے ذکر میں جو عربی و فارسی دونوں زبانوں میں ہیں اور دونوں میں یکساں ہیں)
یہ اسما مثال میں پیش کیے ہیں ۔ تنور ، خمیر ، زبان ، دین ، کنز، دینار ،
درہم ۔ " دین " کو ، میں بھی متوافقات میں شمار کرتا ہوں ۔ یہ قرآن کریم میں
تقریباً نوے مقامات پر استعمال ہوا ہے ۔ کہیں مذہب اور شریعت کے معنوں میں ۔
ان الدین عند اللہ الاسلام (بے شک دین خدا کے نزدیک صرف اسلام ہے) ۔ کہیں

جزا اور سزا کے معنوں میں۔ " ملک یوم الدین " - (خدا یوم جزا کا مالک ہے)۔ کہیں اطاعت اور فرمان برداری کے معنوں میں۔ " من احسن دیناً ممن اسلم وجهه لله وهو محسن " - " اس سے بہتر فرمان بردار کون ہوسکتا ہے جس نے خدا کے سامنے سر جھکایا اور وہ نیک کردار ہے " - " دین " آرامی اور عبرانی کے ساتھ ساتھ فارسی میں بھی ہے۔ فارسی " دین " اوستائی مادہ " دا " (سوچنا) اور سنسکرت " دھ " سے لیا گیا ہے۔ Daena اوستا میں مذہب اور وجدان کے معنوں میں ہے۔ گاتھا میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ عبرانی (نیز آرامی) "دین" قانون اور حکم کا مترادف ہے۔ اغلب یہ ہے کہ یہ عربی میں عبرانی سے آیا۔ عربی اور عبرانی دونوں زبانوں میں قاضی یا حاکم کو " دیان " کہتے ہیں۔

" بخس " کو بھی موافقات اللغات ہی میں سے سمجھیے۔ قرآن میں یہ " نقص الشی علی سبیل الظلم " یعنی ناجائز طور سے کم کرنے یا گھٹانے کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ " وهم فیها لا یبخسون " - " ولا تبخسوا الناس اشیائهم " وہاں (جنت میں) ان کے حق میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ لوگوں کی چیزوں میں ناجائز طور سے کٹوتی نہ کرو۔ اس آیت میں حقیر اور ناقص کے معنوں میں ہے۔ " و شروه بثمن بخس " انہوں نے (یوسف کو) نہایت ہی حقیر قیمت میں فروخت کر دیا۔ فارسی " بخس " کے معنی ہیں پژمردہ یا ناکارہ۔ ناکارہ اور حقیر میں جو مناسبت یا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ۔ بعض اہل علم نے اس مناسبت سے دھوکا کھا کر ہی عربی " بخس " کو فارسی " بخس " سے ماخوذ قرار دیا ہے جسے میں صحیح نہیں سمجھتا۔

٥

اجنبی الفاظ کی تیسری قسم کو " معرب " کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جس کے لفظی معنی ہیں عربی بنایا گیا۔ اہل عرب جن الفاظ کو اپنا لیں اور تصرف کے بعد یا بلا تصرف جوں کے توں عربی میں استعمال کرنے لگیں وہ معرب ہوں گے۔ قرآن میں معربات کی بہتات ہے۔ میں صرف ایک دو مثالوں پر اکتفا کروں گا۔

"استبرق" کے معنی ھیں موٹا ریشمی یا زرتار کپڑا۔ قرآن میں ھے۔ "متکئین علی فرش بطائنھا من استبرق" (تکیہ لگائے ھوئے ایسے فرشوں پر جن کے استر دبیز ریشم کے ھوں گے) اس کے بےشمار قرائن ھیں کہ "استبرق" عربی نہیں معرب ھے۔ فارسی استبرہ (موٹا گاڑھا) سے لفظی تصرف کے بعد ("ہ" کو" ق" سے بدل کر) لیا گیا ھے اور آرامی کی وساطت سے عربی میں داخل ھوا ھے۔

"سر بال" قرآن میں کرتے کے معنوں میں دو جگہ استعمال ھوا ھے۔ سورہ ابراھیم میں ھے "سرابیلھم من قطران" (ان کے کرتے گندھک کے ھوں گے) سورہ نحل میں ھے" وجعل لکم سرابیل تقیکم الحر و سرابیل تقیکم بأسکم" (خدا نے تمھارے لیے ایسے کرتے بنائے جو گرمی سے تمھیں محفوظ رکھتے ھیں اور ایسے کرتے (زرھیں) جو جنگوں میں تمھارا بچاؤ کرتے ھیں)۔ "سربال" کی اور بھی کئی شکلیں عربی ادب میں مستعمل ھیں۔ سروال، سرویل، سراویل، سراوین، شروال۔ بعض اھل علم اس کی اصل فارسی سر + بال (= قد) بتاتے ھیں۔ (۲) لیکن یہ فارسی "شلوار" (ازار) کا معرب ھے (شل = ران + وار= لاحقہ نسبت) اس میں لفظی تصرف بھی ھوا اور معنوی بھی۔ شلوار کو سربال بنایا گیا یہ لفظی تصرف ھے۔ ازار کی جگہ قمیص اس کے معنی قرار پائے یہ معنوی تصرف ھے۔ کردی، افغانی، بلوچی میں بھی ازار کو شلوار ھی کہتے ھیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ لاطینی Sarabana سے اس کا کوئی رشتہ ھے یا نہیں۔

معرب کی واضح تر مثال "سراج" ھے جس کے معنی ھیں چراغ یا قندیل۔ حضور اکرم کو آپ کے روشن پیغام کے تعلق سے قرآن میں "سراج منیر" کہا گیا ھے۔ اور سورج "سراج وھاج" ھے — سراج کو چراغ کی تعریب سمجھیے۔ یہ آرامی میں بھی ھے اور سریانی میں بھی لیکن اصلاً فارسی ھے — سامی، ترکی وغیرہ زبانوں کا سراج فارسی یا پہلوی چراغ سے روشن ھوا ھے۔

عام طور سے 'معرب' اور 'دخیل' میں فرق نہیں کیا جاتا۔ میں سمجھتا ھوں اھل علم نے ان میں فرق کیا ھے۔ جو الفاظ قدیم زمانے میں جب

عرب قبائل نے اپنے علاقوں سے قدم باہر نہیں رکھا تھا ، اپنائے گئے وہ معرب ہیں — جو عربی تہذیب کی اشاعت و انتشار کے بعد لین دین کے طور پر عربی میں داخل ہوئے وہ دخیل ہیں ۔ لفظ دخیل سے پتا چلتا ہے کہ یہ الفاظ عربی میں درآمد نہیں ہوئے ، در آئے ہیں ۔ ابن منظور افریقی (۳) نے دخیل کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ۔ کلمهٔ دخیل : " ادخلت فی کلام العرب ولیست منه " ابن سیدہ نے " جاموش " کو عربی میں دخیل قرار دیا ہے اور لکھا ہے " تسمیه العجم گاومیش " ۔ (۴) استاذ ، اسطوانه ، آئین ، ایوان ، برنامج ، بازج ، بازنجان ، یہ الفاظ عربی میں دخیل ہیں ۔

مولد کا ذکر بھی اس ذیل میں ہونا چاہیے ، جس کے لفظی معنی ہیں محدث ، یعنی نو ایجاد ، اور اس سے مراد جدید نو ایجاد الفاظ ہیں ، جن کا عہد جاہلیت میں چلن نہ تھا ، اور جو بعد میں عربی ذخیرے سے لے کر عربی قاعدے کے مطابق گھڑ لیے گئے ۔ " تفرج " سیرو سیاحت اور تفریح کے معنوں میں مولد ہے ۔ امام راغب اصفہانی نے " ابد " کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے ۔ " اس کے معنی ہیں زمان ممتد ، اس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ، اس لیے جمع نہیں آتی ۔ " آباد " بعض لوگوں کے خیال میں نو ایجاد یعنی مولد ہے ۔ " ولیس من کلام العرب " (۵)

۶

پانچ قسم کے الفاظ میں سے ، جن کا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ، دخیل اور مولد تو قرآن میں جگہ پا نہیں سکتے تھے کہ قرآن نازل ہونے کے بعد یہ عربی میں شامل ہوئے ، قدیم عربی میں ان کا وجود نہ تھا ۔ رہے سامی الفاظ ، سو ان کا شمار چنداں سود مند نہیں ۔ قرآن عربی میں ہے ۔ ظاہر ہے اس کے الفاظ کسی نہ کسی صورت میں ہمسر اور ہمعصر زبانوں میں بھی ہوں گے اور بڑی تعداد میں ہوں گے ۔ موافقات قرآن میں نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ ہر چند ان کا مطالعہ دل چسپی سے خالی نہیں لیکن غیر معمولی کنج کاوی کے بغیر ان کا مطالعہ

نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ بڑے جوکھوں کا کام ہے ۔ ایک لفظ کی بابت جو عربی میں بھی ہے اور کسی اجنبی زبان میں بھی اور دونوں میں یکساں طور سے برتا جا رہا ہے ، یہ کہتے ہوئے ہر شخص جھجکتا ہے کہ وہ ایک زبان سے دوسری زبان میں گیا یا دونوں زبانوں میں اس نے ایک ہی شکل پر جنم لیا ہے ۔

معربات کی البتہ قرآن میں کثرت ہے ۔ شاید اسی لیے اہل علم نے ان کا خصوصی مطالعہ کیا ، مسلموں نے بھی اور غیر مسلموں نے بھی ۔ آرتھر جیفری کی ایک مستقل کتاب اس موضوع پر ہے جو ۱۹۳۶ء میں بڑودا (بھارت) سے شائع ہوئی تھی ۔ (۶) لیکن یہ امر افسوس ناک ہے کہ اس باب میں تحقیق سے تو کام لیا گیا ، غیر معمولی کاوش بھی ہوئی ، لیکن تعصب یا جانب داری سے بالاتر ہو کر کام کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی ۔ نسلی یا قومی تعصب بھی برتا گیا اور اعتقادی یا مذہبی جنبہ داری بھی کی گئی ۔ قومی تعصب کا ذکر ابو منصور ثعالبی نے کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تعصب پانچویں صدی ہجری میں بھی تھا ، اور ازہری ، حمزہ اصفہانی جیسے اساطین وشاہیر فن و ادب اس میں مبتلا تھے ۔ عرب زرد رنگ عماموں کو " سہراۃ " کہتے تھے ۔ ازہری " سہراۃ " کو ہرات سے مشتق بتا کر لکھتے ہیں کہ ہرات سے درآمد ہونے کے باعث انہیں سہراۃ کہا گیا ۔ حمزہ اصفہانی عربی " سام " (چاندی) کو فارسی " سیم " کا معرب بتاتے ہیں ۔ ثعالبی علما کے ان اشتقاقات کو پیش کر کے فرماتے ہیں کہ ان کی تحقیقات میں تعصب کا بڑا دخل ہے ۔ ازہری نے ہرات سے ہمدردی کی بنا پر یہ اشتقاق اپنے دل سے گھڑا اور حمزہ اصفہانی نے فارسی سے تعلق کی بنا پر ۔ فارسی معربات کی کثرت ثعالبی کے خیال میں بیشتر تعصب اور جانب داری کی رہین منت ہے ۔ ان کے الفاظ یہ ہیں (۷) : " انما تقول هذا التعريب و اشا له تكثيراً لسواد المعربات من لغات الفرس وتعصباً لهم " ۔

۷

مذہبی جانب داری کے ثبوت میں بعض غیر مسلم اہل علم کی نادر تحقیقات

پیش کیے جا سکتی ہیں۔ " الالفاظ الفارسیۃ المعربہ " کے عنوان سے ادی شیر کا ایک رسالہ مطبعۃ کاتھولیکیہ (بیروت) سے ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا تھا ۔ اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ، لیکن بعض قرآنی الفاظ کے بارے میں جو تحقیقات اس رسالے میں پیش کی گئی ہیں، وہ بڑی حد تک گمراہ کن ہیں۔ ان کی بنیاد بیشتر قیاس آرائی پر ہے اور کمتر سہل انگاری پر۔ مثلاً " ابد " کی جمع " آباد " کی بابت علامہ راغب اصفہانی کے حوالے سے بعض لوگوں کا یہ قول میں اوپر کہیں درج کر آیا ہوں کہ یہ عربی نہیں مولد ہے۔ ادی شیر نے اس کے یہ معنی سمجھے کہ امام راغب اصفہانی کے نزدیک " ابد " غیر عربی ہے ۔ لکھتے ہیں ، (۸) " قال الراغب فی مفرداتہ ھو مولد و لیس من کلام العرب " ۔ اس کے بعد فرماتے ہیں " میں کہتا ہوں یہ " آباد " کا معرب ہے جس کے معنی ہیں معمور ۔ اہل فارس جب کسی شہر یا گاوں کا نام کسی فرد کے نام پر رکھتے تھے تو " آباد " نام کے آخر میں بڑھا کر کہتے تھے آذر آباد ، استر آباد ، کرد آباد ، فیروز آباد " ۔

اس میں متعدد غلط فہمیاں ہیں۔ ۱ ۔ " ابد " مولد نہیں اس کی جمع " آباد " مولد ہے ۔ ۲ ۔ " آباد " کو امام راغب نے نہیں بعض اور لوگوں نے مولد بتایا ہے ۔ ۳ ۔ " ابد " فارسی " آباد " کا معرب نہیں۔ ۴ ۔ ابد کو چھوڑ کر اس کی جمع " آباد " کی تعریب بے معنی ہے ۔ قرآن میں ہے ۔" لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ " ۔ " اسوہ " کے معنی ہیں قدوہ جس کی پیروی کی جائے ۔ ادی شیر اسوہ کو فارسی " آسا " (قاعدہ قانون یا مثل) کی تعریب بتاتے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ قدوہ اور قانون میں کوئی مناسبت نہیں لفظی طور سے بھی " اسوہ " کو " آسا " سے ماخوذ اور اس کی بدلی ہوئی عربی شکل قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اس کے علاوہ قانون کے معنوں میں " آسا " جیسا کہ ڈاکٹر معین نے لکھا ہے (۹) فارسی نہیں ۔ " مبدل و مصحف " یاسا " مغولی است "

'' رزق '' خالص عربی ہے۔ معنی ہیں عطا ، حصہ۔ قرآن نیں ہے۔ '' ھذا الذی رزقنا من قبل '' (یہ) (پھل) تو وہی ہے جو اس سے پہلے ہمیں عطا ہوا) ایک دوسرے مقام پر ہے۔ '' انفقوا مما رزقناکم ''۔ خرچ کرو اس میں سے جو ہم نے تمہیں دیا۔ روزی کو عربی میں رزق کہتے ہیں کہ وہ بھی خدا ہی کا عطیہ ہے۔ ادی شیر '' رزق '' کو '' روزی '' کی ، جو حال کی پیداوار ہے اور کل کا (۱۰) بچہ ، تعریب بتا کر لکھتے ہیں۔ '' وھما بمعنی ''۔ ان کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ '' رزق '' اور '' روزی '' ہم معنی ہیں۔

'' شان '' ادی شیر کے نزدیک '' سان '' کا معرب ہے ، جب کہ سان (سنسکرت سم) کے معنی حال یا اور نہیں ، معنی ہیں مثل اور ما نند۔ قریب قریب یہی حال '' شرب '' کا ہے۔ اس کے باوجود کہ ان کے نزدیک اس کے بےشمار مشتقات عربی میں مستعمل ہیں ، انہیں اصرار ہے کہ یہ اصل میں فارسی تھا اور فارسی سیراب (سیر + آب) سے لیا گیا ہے۔

صرف ایک مثال اور پیش کروں گا۔ '' صیف '' کو کسی معقول شہادت اور لسانی قرینے کے بغیر اٹکل سے انہوں نے فارسی سپید بر (سپید + بر=سینہ) کا معرب سمجھا اور اس کا آخری جز '' بر '' تخفیف کی نذر کر دیا۔ معنوی مناسبت کے بیان کی وہ ضرورت نہیں سمجھتے۔ کیوں ؟ اس لیے کہ ان کے نزدیک '' سبب التسمیہ ظاہر ''۔ ہم آپ نہ سمجھیں تو یہ ہماری سمجھ کا قصور ہوگا۔

حواشی

(۱) وعبد القیس تسمی النبق الکنار والملحفه لشوذر وھو چادر (المخصص سفر ۱۴، ص ۴۲)
(۲) الالفاظ الفارسیۃ المعربہ، ص ۸۸
(۳) لسان العرب، جلد ۱۱، ص ۲۴۱
(۴) المخصص، سفر ۱۴، ص ۴۳
(۵) المفردات، تحت لفظ ''ابد''
(۶) The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Oriental Institute, Baroda 1936.
(۷) فقه اللغة، ص ۳۴۹
(۸) الالفاظ الفارسیه المعربه، ص ۶
(۹) برھان قاطع جلد ۵، تعلیقات، ص ۳۸
(۱۰) پہلوی، روچیک، فارسی روزی (روز + ی

فقہ اسلامی کے مآخذ

(صدر اسلام سے امام شافعی کے عہد تک)

احمد حسن

۳

فقہ اسلامی کا دوسرا اہم ماخذ سنت ہے۔ یوں تو سنت کے لغوی معنی پامال راستہ کے ہیں، یعنی ایسا راستہ جس پر پہلے کثرت سے لوگ چل چکے ہوں، بالکل نیا نہ ہو۔ مجازاً مثالی طریقہ یا انسان کے مثالی و معیاری عمل کو بھی سنت کہتے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے معیاری طریقہ و عمل کو سنت کہا جاتا ہے، خواہ وہ قولی ہو یا فعلی یا تقریری۔ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے یہاں سنت کا تصور موجود تھا۔ وہ اپنے اسلاف یا قبیلہ کے مثالی کردار اور طور طریقوں، رسم و رواج کو سنت سمجھتے تھے۔ لیکن اسلام میں سنت کا تصور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بعثت سے شروع ہوتا ہے۔ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے طریقہ و عمل کو مثالی اور عظیم (۱) بتلاتا ہے، اس لئے بار بار وہ مسلمانوں کو آپ کی اطاعت اور اتباع کا حکم دیتا ہے۔ اس لئے آپ کا عمل شرعاً قرآن مجید کے بعد قانون کا دوسرا ماخذ سمجھا گیا۔ (سنت پر تفصیل سے ہم فکر و نظر کے پچھلے شماروں میں لکھ چکے ہیں، اس لئے یہاں اختصار سے کام لیں گے)

قرآن مجید کی متعدد آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ مسلمانوں کے معاملات اور دیگر مسائل میں قرآن سے فیصلہ فرمائیں (۲)۔ اس لحاظ سے قانون کا اولین اور اساسی ماخذ قرآن مجید ہی ہے، لیکن قرآن ہی اپنے احکام اور آیات کا شارح اور مفسر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم

کو بتلاتا ھے (۳)۔ اس لئے قرآن سے متعلق وہ تفصیلات اور جزئیات جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم سے ثابت ھیں قانونی حیثیت سے نہایت اھم ھیں۔ اور قرآن سے استنباط احکام کے وقت ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ اذیں قرآن مجید پیغمبر کے تین اھم کام بتلاتا ھے ، (۴) تلاوت آیات یعنی وحی الہی کو لوگوں کے سامنے جوں کا توں پیش کرنا ، تزکیہ یعنی اخلاقی تعلیم و تربیت ، اور تعلیم کتاب و حکمت جس سے مراد غالباً قرآن مجید کی آیات کی شرح و تفصیل ھے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سنت قرآن مجید سے اس حد تک مربوط ھے کہ دونوں کو دو مختلف ماخذ کہنا مشکل معلوم ھوتا ھے۔ تاھم وحی جلی ھونے کی حیثیت سے قرآن مجید کا اپنا ایک مقام ھے ، اس لئے قرآن و سنت دونوں الگ الگ ماخذ سمجھے جاتے ھیں ۔ نیز قرآن مجید جس تواتر کے ساتھ اپنی اصلی شکل میں امت کو پہونچا ھے سنت نہیں پہونچ سکی۔ اس لئے سنت کو ماخذ قانون کی حیثیت سے ثانوی درجہ دیا جاتا ھے۔ قرآن مجید کے مجمل احکام سے متعلق سنت کی تشریح ، تفصیل ، تعیین اور تفسیر کی اپنی جگہ اھمیت ھے ، تاھم سنت کو ھمیں قرآن سے علیحدہ ھی ایک ماخذ ماننا ھوگا۔ قرآن مجید جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی اطاعت پر بار بار زور دیتا ھے ، وھاں آپ کے فیصلوں کو ماننے اور آپ کے بتائے ھوئے احکام کے سامنے جھک جانے کو ایمان کا جز بتلاتا ھے (۵) اس سے سنت کی اھمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ھے۔

اسلامی قانون کا دوسرا حقیقی ماخذ سنت نبوی ھے ، جو ھم قرآن مجید سے بھی معلوم کر سکتے ھیں ، حدیث سے بھی اور تاریخ سے بھی۔ لیکن ماضی میں سنت کو معلوم کرنے کے سلسلہ میں روایت حدیث پر زیادہ بھروسہ کیا گیا ، اس لئے بعد میں سنت اور حدیث مترادف سمجھے جانے لگے۔ روایت حدیث میں اختلاف کی بنا پر سنت میں بھی اختلاف ھوا اور بعض مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب یہی اختلاف حدیث تھا۔ ایک حدیث سے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ و سلم کی سنت کسی فقیہ کے نزدیک ثابت ہوتی تھی، لیکن دوسروں کے نزدیک کوئی دوسری روایت زیادہ صحیح تھی۔ یا کچھ فقہاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی زندگی کے ایک واقعہ سے کسی مسئلہ میں استدلال کرتے، لیکن دوسروں کے نزدیک وہ مسئلہ اس واقعہ سے نہیں نکلتا۔ اس لئے سنت میں بھی اختلاف ناگزیر تھا۔ اس لحاظ سے مختلف لوگوں کے نزدیک یا مختلف علاقوں میں جن احادیث کو مستند سمجھا گیا اور ان سے جو سنت اخذ کی گئی، اختلاف کے باوجود ان سب کو سنت ہی سمجھا گیا۔ امام شافعی سے پہلے اس قسم کا اختلاف سنت میں زیادہ نظر آتا ہے، لیکن امام شافعی کے بعد یہ اختلاف کچھ کم ہوگیا، جب امام شافعی اور محدثین کی کوششوں سے اس بات کو عملاً تسلیم کر لیا گیا کہ سنت کا حقیقی ماخذ مستند اور صحیح احادیث ہیں۔

امام شافعی نے سنت کے بارے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی مرفوع متصل اور مستند احادیث کو سنت کا ماخذ بنایا جائے، اور اس بات کا پورا یقین کر لیا جائے کہ حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں، قطع نظر اس سے کہ وہ حدیث خبر واحد ہے، یا اس پر عام طور پر مسلمانوں کا عمل ہے یا نہیں۔ امام شافعی سے پہلے عراق، شام اور مدینہ کے فقہاء اس بات پر زیادہ زور دیتے تھے کہ جس حدیث پر مسلمانوں کا عمل ہو، مشہور ہو اور صحیح ہو، وہ مستند ہے۔ روایت اور راویوں کی ان کی نظر میں زیادہ اہمیت نہیں تھی۔ متقدمین فقہاء نے بعض مسائل میں مرفوع حدیث کی موجودگی میں بھی صحابہ کے آثار کو قابل عمل سمجھا کیونکہ امت میں عام طور سے ان ہی پر عمل تھا۔ لیکن امام شافعی نے معیار یہ بنایا کہ مرفوع حدیث کی موجودگی میں آثار صحابہ قابل عمل نہیں ہوں گے، بلکہ حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر ایک ہی مسئلہ میں دو متضاد احادیث ہیں، تو ان میں سے جو روایت زیادہ صحیح اور مستند ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی۔(٦)

قرآن مجید میں جہاں کتاب و حکمت کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں وہاں حکمت سے مراد امام شافعی سنت رسول لیتے ہیں (٧) ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں لوگوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی اطاعت فرض کی گئی ہے ، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے اپنے دیئے ہوئے احکام خدا ہی کی طرف سے سمجھے جائیں گے (٨) ۔ سنت رسول کو بھی وہ ایک قسم کی وحی الہی سمجھتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ طاؤس کے پاس ایک تحریر تھی جس میں دیت (خون بہا) کی تفصیلات درج تھیں ، جو یقیناً عقل سے متعین نہیں کی جاسکتیں ، ان کی تعیین بلاشبہ وحی کے ذریعہ ہی کی گئی ہوگی ۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے جن باتوں کو فرض کیا ہے وہ وحی کی بنیاد پر ہی کیا ہے ۔ کیونکہ ان کے خیال میں وحی کی ایک قسم وہ ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے یعنی قرآن مجید ، دوسری قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم پر بھیجی جاتی ہے (لیکن اس کی تلاوت نہیں کی جاتی) سنت کی تشکیل اسی وحی سے ہوتی ہے اس کی مزید وضاحت میں وہ متعدد روایات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم پر قرآن مجید کے علاوہ بھی وحی آتی تھی (٩) اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وحی جلی وخفی کا تصور امام شافعی سے پہلے سوجود تھا کیونکہ جو روایات وہ پیش کرتے ہیں ان میں یہ خیال پہلے سے موجود ہے ۔ یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی ، جیسا کہ ڈاکٹر شخت کا خیال ہے ، کہ سنت رسول کے وحی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام شافعی نے کوئی قطعی بات نہیں کہی (١٠) ۔

آثار و عمل صحابہ ، جن کو سنت صحابہ بھی کہا جاتا ہے ابتدا ہی سے اسلامی قانون کے ماخذ رہے ہیں۔ یہ درحقیقت سنت کا ہی ایک حصہ یا ضمیمہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ ہی سنت نبوی کے سب سے پہلے شاہد تھے ۔ ایسے کبار صحابہ جن کو آپ کے ساتھ رہنے کا کثرت سے موقع ملا ، ان کے بارے میں

یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہ صرف آپ کے عمل سے واقف تھے ، بلکہ آپ کی سنت کے منشا اور روح کو بھی سمجھتے تھے ، اس لحاظ سے صحابہ کے عمل سے سنت نبوی کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ عمل صحابہ میں ہمیں اگرچہ اختلاف نظر آتا ہے ، تاہم اس سے سنت رسول کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اسی لئے صدر اسلام کے فقہاء نے آثار صحابہ سے استنباط احکام میں کثرت سے استدلال کیا ہے۔ عمل صحابہ کی اہمیت کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام مالک بعض اوقات حدیث نبوی کے مقابلہ میں صحابہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں ، اور اس کو غالباً وہ اجماع اہل مدینہ سمجھتے ہیں ، اور اجماع اہل مدینہ ان کے نزدیک سنت نبوی کا ماخذ ہے۔ امام مالک کے اس طرز عمل پر اکثر محدثین نے ، اور بالخصوص ابن حزم ظاہری نے سختی سے تنقید کی ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اس قسم کی نکتہ چینی محدثین کی طرف سے سنت کے ماخذ میں تبدیلی کے سبب کی گئی ، کیونکہ پہلی دو صدیوں میں سنت کا ماخذ صرف حدیث ہی نہ تھا ، بلکہ تعامل است ، آثار صحابہ و تابعین ، اجماع اہل مدینہ اور حدیث کو سنت نبوی کے معلوم کرنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تدوین حدیث کے بعد یہ معیار بدل گیا ، اور صرف حدیث کو سنت کا حقیقی ماخذ سمجھا گیا ۔ سنت کے ماخذ میں یہ تبدیلی امام شافعی کے عہد سے ہی شروع ہوچکی تھی۔ امام شافعی بھی امام مالک اور اہل مدینہ کے اس طرز عمل پر سخت اعتراض کرتے ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

امام شافعی نے امام مالک سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ سعد بن ابی وقاص اور ضحاک بن قیس حج کے ساتھ عمرہ ادا کرنے پر بحث کر رہے تھے۔ ضحاک نے کہا کہ جو شخص خدا کے احکام سے ناواقف ہوگا وہی دونوں کو ایک ساتھ ادا کرے گا۔ حضرت عمر نے ضرور ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔ اس کا سعد نے یہ جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے حج و عمرہ

ساتھ ادا فرمایا تھا۔ اور اس موقع پر میں خود بھی آپ کے ساتھ موجود تھا۔ یہ روایتیں نقل کر کے امام مالک فرماتے ہیں کہ ضحاک کی رائے سعد کی رائے کے مقابلہ میں مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور یہ کہ حضرت عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو سعد سے زیادہ جانتے تھے (١١) امام شافعی نے امام مالک کے اس طرز استدلال پر اعتراض کیا ہے۔ بعض مسائل میں امام مالک اور اہل مدینہ نہ صرف حدیث کو چھوڑ کر آثار صحابہ پر عمل کرتے ہیں، بلکہ کبھی آثار صحابہ کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کبھی تابعین کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کبھی عام اہل مدینہ کے عمل کو، اور کبھی کسی قاضی کے فیصلہ یا کسی مفتی کے فتوے یا کسی حاکم و خلیفہ کی رائے کو اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں وہ اپنی علمی و قانونی بصیرت سے کام لیتے ہوں گے (١٢)

یہ حقیقت ہے کہ سنت نبوی کے اثبات میں صحابہ کے عمل نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس لئے متقدمین فقہاء تعامل صحابہ سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ صحابہ سنت نبوی سے انحراف نہیں کرسکتے تھے۔ یا وہ اپنے فیصلے سنت نبوی کی روشنی میں ہی کرتے ہوں گے۔ لیکن امام شافعی صریح حدیث کی موجودگی میں تعامل صحابہ سے استدلال کے مخالف تھے۔ ان کے خیال میں سنت کا حقیقی ماخذ حدیث ہے، بشرطیکہ وہ ان کے معیار کے مطابق صحیح ہو، نہ کہ تعامل صحابہ۔ ہاں اگر کسی مسئلہ میں صحیح حدیث قطعی موجود نہ ہو تو وہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے تھے۔ صحابہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں وہ خلفاء راشدین کی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ یا پھر اس رائے کو جو قرآن مجید کی تعلیم کے موافق ہو۔ یا پھر اس عمل، اجماع اور رائے کو ترجیح دیتے تھے جو قیاس کی رو سے درست ہو (١٣) امام شافعی کی پوری کوشش یہ ہوتی کہ وہ سنت نبوی کو براہ راست صحیح حدیث سے اخذ کریں۔ تعامل اور صحابہ کے فتووں کے مقابلہ میں حدیث کو وہ ہر حال میں ممتاز اور قابل ترجیح سمجھتے تھے۔

فقه اسلامی کے ارتقاء میں تابعین کا بھی نمایاں حصہ ہے۔ ان کا علم چونکہ براہ راست صحابہ سے ماخوذ تھا، اور انہوں نے صحابہ کی صحبت اٹھائی تھی، اس لئے ان کے فتاوے اور فیصلے قانونی ماخذ کی حیثیت سے بہت وزنی تھے۔ متقدمین فقہاء ان کے فیصلوں اور فتووں سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ بعض مسائل میں فقہاء نے ان کی رائے کو صحابہ کی رائے پر ترجیح دی ہے (۱۴)۔ متقدمین فقہاء کی تصانیف تابعین کے اقوال اور فیصلوں سے بھری ہوئی ہیں۔ مؤطا مالک میں آثار صحابہ کے بعد تابعین کے فتوے بھی کثرت سے موجود ہیں۔ امام ابویوسف نے ''ادرؤا الحدود بالشبہات''(شبہ کی صورت میں حد کو ساقط کر دو) کا اصول آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے ہی اخذ کیا ہے (۱۵)۔ آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے چونکہ سنت نبوی کے منشاء اور روح کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اس لئے متقدمین فقہاء نے ماخذ قانون کی حیثیت سے ان کو بہت اہمیت دی ہے۔

ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ حدیث موجود نہ ہونے کی صورت میں امام شافعی صحابہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں۔ تعامل صحابہ کی اتباع کو وہ تقلید کہتے ہیں (۱٦) لیکن تابعین کے اقوال سے وہ زیادہ استدلال نہیں کرتے۔ وہ تابعین کے اقوال بعض مسائل میں اپنی رائے کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن ماخذ یا حجت کی حیثیت نہیں۔ مثلاً قذف کے مسئلہ میں انہوں نے قاضی شریح، امام شعبی، سعید المسیب، عطاء، طاؤس اور مجاہد کی رائے کو پیش کیا ہے (۱۷)۔

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس درحقیقت رائے کی باقاعدہ اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ استدلال کا فطری اور سیدھا سادہ طریقہ رائے ہے، جس کو قیاس کے غلبہ سے پہلے استنباط احکام میں نہایت اہمیت حاصل تھی۔ صدر اسلام میں رائے ایک عام اصطلاح تھی، جس کا اطلاق اجتہاد کے مختلف طریقوں پر ہوتا تھا۔ ہمیں اس کا استعمال عہد نبوی اور عہد صحابہ دونوں میں ملتا ہے۔ قرآن مجید

نے بھی کہیں کہیں اس کی طرف اشارے کئے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں
کہ قرآن و سنت سے ہمیں زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں متعین احکام ملتے
ہیں۔ لیکن انسانی زندگی متحرک ہے۔ اس لئے بدلتے ہوئے حالات میں تبدیلی
احکام ناگزیر ہے۔ رائے سے بدلتے ہوئے حالات میں قانون سازی میں بہت مدد
ملتی ہے۔ حضرت عمر کے عہد خلافت میں اس قسم کی مثالیں بکثرت
ملتی ہیں۔

قانون سازی کے سلسلہ میں ہمیں قیاس کا ابتدائی استعمال حضرت عمر کے
خط میں ملتا ہے جو انہوں نے ابو موسی اشعری کو لکھا تھا۔ خط کے الفاظ یہ ہیں :

الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب و السنه" و اعرف الامثال و الاشباه ، ثم قس الامور عند ذلك (١٨)۔

جو چیز تمہیں قرآن و سنت میں نہ ملے اور وہ تمہارے ذہن میں کھٹکتی ہو اس پر خوب غور کرو، ہم شکل اور ہم صورت واقعات کو پہچانو، اور معاملات کو ان پر قیاس کرو۔

اسی قیاس نے آگے چل کر فنی شکل اختیار کرلی ، اور مقیس ، مقیس علیه اور علت کی
بحثیں چھیڑی گئیں ۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ قیاس سے ماخوذ احکام میں
اختلاف ناگزیر ہے ، کیونکہ ایک ہی مسئلہ میں مختلف مجتہدین کی رائے اور
نتائج قیاس کے بعد مختلف ہوسکتے ہیں۔ کسی ایک رائے پر عمل کرنے کے لئے
اجماع کو حکم بنانا پڑتا ہے۔

امام شافعی نے اصول اربعہ کی جو ترتیب پیش کی ہے قیاس اس میں سب سے
آخر میں آتا ہے۔ اور اسی ترتیب کو متاخرین علماء اصول نے بھی اختیار کیا ہے۔
اس پر ہم اس سے پہلے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔ امام شافعی قیاس کو
مآخذ کی حیثیت سے اجماع سے ضعیف سمجھتے ہیں۔ حدیث یا آثار کی موجودگی میں

وہ قیاس کرنے کی اجازت نہیں دیتے ۔ قیاس کے استعمال کو وہ ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ جیسے سفر میں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت ہے ، اسی طرح قیاس کا حال ہے ۔ لیکن جب پانی مل جائے تو تیمم سے طہارت درست نہیں ہوتی ، ایسے ہی حدیث یا آثار ملنے کے بعد قیاس کی حجیت باقی نہیں رہتی ۔ (۱۹) قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے امام شافعی نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے ۔ '' وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ '' اور تم جہاں کہیں بھی ہو اس کی طرف اپنا رخ پھیر لو (۲ : ۱۵۰) اس آیت سے انہوں نے یہ بات بھی اخذ کی ہے کہ مسلمانوں پر قیاس کرنا لازم ہے ۔ اپنے استدلال کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کعبہ سے دور ہونے کی صورت میں صحیح سمت قبلہ متعین کرنے میں ایسی چیزوں پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے جو کعبہ کا رخ بتلاتی ہوں جیسے پہاڑ اور ستارے۔ ان کو وہ دلائل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح جب کسی مسئلہ میں حکم معلوم نہ ہو تو ہمیں قیاس کرتے ہوئے ایسے ہی دلائل پر اعتماد کرنا ہوگا جو اس حکم کی طرف راھنمائی کرتے ہوں ۔ (۲۰) امام شافعی آزادانہ رائے کے استعمال کے سخت مخالف تھے ، اور قیاس کے زبردست حامی ۔ اسی لئے انہوں نے ایسی رائے کی بہت مخالفت کی ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو۔ اس کے برخلاف قیاس اصل پر ہی مبنی ہوتا ہے ۔ ان کے خیال میں رائے میں جانبداری اور تحکم کی زیادہ گنجائش ہے ، لیکن قیاس اس سے محفوظ ہے ۔

فقہ اسلامی کا آخری ماخذ اجماع ہے ۔ قیاس و اجماع کی ترتیب کے بارے میں ہم اوپر گفتگو کر چکے ہیں۔ اجتہاد اور قیاس کے نتیجہ میں جو نیا حکم سامنے آتا ہے اجماع اس کی توثیق یا تردید کرتا ہے ۔ قیاس کے ذریعہ حکم دریافت کرنے میں جو غلطی کے امکانات تھے ان کو اجماع سے روکا گیا ہے ۔ بعض چیزوں پر پوری امت کا اتفاق ہے ۔ ایسے اجماع کو اجماع امت کہتے ہیں۔ اجماع امت فرائض اور ایسے ہی بہت تھوڑے مسائل تک محدود ہے ۔ بعض ایسے

مسائل بھی ھیں جن میں ایک خاص علاقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے ، لیکن دوسرے علاقہ کے علماء اس سے اختلاف کرتے ھیں ۔ اس کو اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین کہتے ھیں۔ اجماع خاصہ کو اجماع امت کی سی قوت حاصل نہیں ہے ۔ صدر اسلام میں کسی مسئلہ کے بارے میں مجتہدین کی جو مختلف آراء سامنے آتی تھیں ان میں سے ایک کو قبول عام حاصل ھو جاتا اور اس کو اجماع خاصہ کہتے تھے ، اس طریقہ اجماع سے فکری انتشار اور شخصی اجتہاد سے پیدا ھونے والی افراتفری کو روکنا مقصود تھا ۔ ایسا معلوم ھوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے اجماع کا مقصد فقہ اسلامی میں استحکام اور وحدت فکر پیدا کرنا تھا ۔ اس قسم کا اجماع نزاعی مسائل میں ہر علاقہ کی رائے عامہ کو ظاہر کرتا تھا ۔ اجماع کے ظاہر ھونے کے بعد مختلف انفرادی رایوں کو شاذ اور مرجوح سمجھا جاتا تھا ۔ یہ بات واضح رہے کہ اجماع خاصہ مجتہدین کی کسی مجلس کے فیصلوں کا نام نہیں تھا ۔ کسی نزاعی مسئلہ میں مختلف مجتہدین جب اظہار خیال کر چکتے تو ایک عرصہ کے بعد خود بخود کسی ایک رائے پر امت کا یا ایک علاقہ کے لوگوں کا اتفاق ھو جاتا تھا ۔ اور اسی رائے کو قبول عام حاصل ھوتا تھا ۔ کسی ایک رائے پر اتفاق اور قبول عام رائے شماری یا اکثریت کے فیصلہ سے حاصل نہیں ھوتا تھا ، بلکہ یہ ایک فطری عمل کا نتیجہ تھا جو ایک مدت کے بعد ظاہر ھوتا تھا ۔ ہم پہلے بتلا چکے ھیں کہ اجماع کا عمل دھیما اور غیر محسوس ھوتا ہے اور کسی خارجی کوشش یا کارروائی کا اس میں دخل نہیں ھوتا ۔ اسلامی تصور اجماع اور مسیحی تصور کلیسا میں یہی فرق ہے ۔ اجماع کلیسا کی طرح ایک باقاعدہ منظم ادارہ نہیں ہے ۔ شوری سے جو فیصلے ھوتے ھیں وہ درحقیقت اجماع کی طرف ایک تمہیدی اقدام ہے ۔ شوری کے فیصلے بھی اس وقت اجماع کہلائیں گے جب ایک طویل مدت گذرنے کے بعد امت ان کی توثیق کر دے گی ۔ اس لئے شوری کے فیصلوں کو عارضی و وقتی اجماع کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ مفتی عبدہ و دیگر معاصرین اھل علم نے اجماع کے نظریہ میں وسعت دینے کی

کوشش کی ہے۔ وہ مجتہدین کے ساتھ عام مسلمان مفکرین، دانشور، مصنفین، صحافی، مختلف علوم وفنون کے ماہرین اور وکلاء کو بھی اہل اجماع میں شامل کرتے ہیں۔ حکومت کی نمائندہ اسمبلیوں کے فیصلے ان کے نزدیک اجماع کا حکم رکھتے ہیں۔ وہ اجماع کو ایک منظم ادارہ کی شکل دینا چاہتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی کوششیں تصور اجماع کو وسعت دینے کے لئے بلاشبہ مفید ہیں۔ تاہم اس قسم کی مجلسوں اور تنظیموں کے فیصلوں کو اجماع کی طرف ایک قدم کہا جاسکتا ہے، نہ کہ حقیقی اجماع امت۔ ان فیصلوں کو حقیقی معنی میں اجماع اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب ایک مدت گذرنے کے بعد امت بالاتفاق ان کی توثیق کرے۔ اس لئے شوری کے فیصلوں کی طرح اس اجماع کو بھی ہم ھنگاسی یا عارضی اجماع ھی کا نام دے سکتے ہیں۔

امام شافعی کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع امت کے تو قائل تھے، لیکن اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین پر وہ سخت اعتراض کرتے تھے۔ اختلاف کی موجودگی میں وہ اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ لیکن اجماع خاصہ میں ایک نہ ایک مجتہد کا اختلاف ناگزیر تھا۔ اس لئے انہوں نے ایسے اجماع پر اپنے شبہات ظاھر کئے ہیں۔ اجماع کے اثبات پر دلائل دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ افراد سنت نبوی کو نظر انداز کرسکتے ہیں، لیکن پوری امت اس کو نہیں چھوڑ سکتی۔ پوری امت کسی ایسی بات پر ہرگز متفق نہیں ہوسکتی جو سنت نبوی کے خلاف ہو، یا نادرست ہو۔ (٢١) لیکن اس قسم کا اجماع ان کے نزدیک فرائض اور دین کی اساسی چیزوں پر ھی ہوسکتا ہے، فروع میں نہیں۔ اس اختلاف کے باوجود وہ مطلق اجماع کو کتاب و سنت کے بعد فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ سمجھتے ہیں۔ اپنی تصانیف میں کتاب و سنت کے فوراً بعد وہ اجماع کو لاتے ہیں۔ اور اس سے استدلال کرتے ہیں۔ کسی مسئلہ کے بارے میں جب ان دونوں ماخذوں میں انہیں حکم نہیں ملتا تو اجماع صحابہ کو وہ ماخذ بناتے ہیں۔ اگر ان کے درمیان بھی اختلاف ہوتا ہے تو خلفاء راشدین کی رائے، یا کسی

دوسرے صحابی کی رائے سے استدلال کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں، جس کی اصل کو وہ قرآن و سنت میں موجود ہونا ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر ان کے نزدیک قیاس درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۲) امام شافعی احکام شریعت معلوم کرنے کے لئے قرآن و سنت کو اصلی مآخذ سمجھتے ہیں، اور ان کو دو اساسی مآخذ (اصلان اور عینان) کہتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد ان کے نزدیک اساسی مآخذ (اصل اور عین) نہیں ہیں۔ بلکہ یہ انسانی ذہن سے متاثر ہیں اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (۲۳) ان کے خیال میں قرآن و سنت میں دینی امور سے متعلق تمام ضروری احکام موجود ہیں۔ (۲۴) اس لئے وہ اپنی تصانیف میں قیاس و اجماع کے مقابلہ میں فقہ اسلامی کے مآخذ کی حیثیت سے کتاب و سنت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے اس اصول نے متاخرین علماء اصول کو بہت متاثر کیا۔

حواشی

(۱) قرآن مجید ۳۳:۲۱ - ۴:۶۸

(۲) قرآن مجید ۵:۴۸ - ۴۹

(۳) قرآن مجید ۱۶:۴۴

(۴) قرآن مجید ۳:۱۶۴

(۵) قرآن مجید ۴:۶۵

(۶) امام شافعی - کتاب الام - ج ۷ - ص ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۴

(۷) رسالہ شافعی - ص ۱۳

(۸) ایضاً - ص ۷

(۹) امام شافعی - کتاب الام - ج ۷، ص ۲۷۱

(۱۰) Joseph Schacht, *The Origions of Muhammadan* Jurisprudence, Oxford, 1959, p. 14.

(۱۱) کتاب الام - ج ۷ - ص ۱۹۹

(۱۲) اس مسئلہ پر تحقیق کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو محمد یوسف گورایہ صاحب کا غیر مطبوعہ مقالہ "مؤطا مالک میں تصور سنت"

The concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.

(١٣) کتاب الام - ج ٧ - ص ٢٣٦ - رسالہ شافعی - ص ٨٢

(١٣) امام محمد بن الحسن - السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) حیدر آباد دکن - ١٣٣٥ھ ج ٢ ص ٢٦٠

(١٥) ابو یوسف کتاب الخراج - القاهره ١٣٠٢ ھ ص ٩٠

(١٦) کتاب الام ج ٧ - ص ٢٢١ - ٢٣٦

(١٧) ایضاً ص ١٣

(١٨) المبرد - الکامل - قاهره ١٩٣٦ء، ج ١، ص ١٣ - ایں پر مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، الفاروق ج ٢ - ص ١١٥ (حضرت عمر کا اجتہاد) -

(١٩) رسالہ شافعی - ص ٨٢

(٢٠) رسالہ شافعی ص ٦٦ - کتاب الام ج ٧ ص ٢٧٢

(٢١) رسالہ شافعی ص ٦٦

(٢٢) کتاب الام ج ٧ ص ٢٣٦

(٢٣) ایضا ج ٦ ص ٢٠٣

(٢٣) ایضا ص ٢٧١ - رسالہ شافعی- ص ٣

بقیہ نظرات

کی بدولت نہ صرف اپنے پاؤں پر کھڑی ھوگئی بلکہ آج اقوام عالم کی صف میں اس کو ایک نمایاں مقام حاصل ھے -

اس کے بعد ھمارے سامنے ایک مثال چین کی ھے جس نے فطرت کے چند سادہ اصولوں کو اپنا کر قومی تعمیر کا کام شروع کیا - اور نہایت تھوڑی مدت میں وسائل حیات سے فائدہ اٹھا کر ایک توانا ملک بن گیا - چینیوں کی خودی بیدار ھے اس لئے خدا بھی ان کا ساتھ دیتا ھے افسوس کہ ھم مسلمان ھوتے ھوئے بھی اللہ کی تائید و نصرت سے محروم ھوتے جارھے ھیں۔ اس محرومی کی وجہ ھمارا نفاق ھے - ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اطوار کو نہیں بدلتی) یہ اللہ کی سنت ھے - ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا - (اور اللہ کی سنت میں کبھی تبدیلی نہیں ھوتی)

شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

۵

محمد مظہر بقا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اجتہاد کے لیے مامور تھے یا نہیں اور آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا یا نہیں ۔

اس ضمن میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں :—

۱ ۔ اولا آپ ص انتظار وحی کے لیے مامور تھے ، لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ثانیاً اجتہاد کے لیے مامور تھے ۔ احناف کے نزدیک مختار یہی ہے (۱) پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہوجاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے ۔ احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں (۲) ۔

۲ ۔ انتظار وحی کے بغیر آپ مطلقاً اجتہاد کے لئے مامور تھے ۔ امام مالک ، امام شافعی ، امام احمد ، عام اصحاب حدیث اور عام اصولیین کا یہی مذہب ہے ، اور امام ابویوسف سے بھی یہی منقول ہے (۳) ۔

۳ ۔ نہ آپ اجتہاد کے لیے مامور تھے اور نہ آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا ۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں (۴) نفاۃ قیاس یعنی ظاہریہ اور امامیہ کا مذہب بھی یہی ہے (۵) ۔

۴ ۔ دینی اور حربی امور میں آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا ،شرعی احکام میں جائز نہ تھا (۶) ۔

۵ - صرف حربی امور میں اجتہاد جائز تھا - (۷)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ، معتزلہ اور نفاۃ قیاس کے سوا جمہور مشروط یا غیر مشروط طور پر رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز اجتہاد کے قائل ہیں -

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں - وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو کر جو ذخیرہ کتب حدیث میں مدون ہے اس کی دو قسمیں ہیں :—

۱ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

۲ - جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے - شاہ صاحب نے ان کی تین قسمیں کی ہیں -

(۱) علوم معاد اور عجائب ملکوت - یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں - گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں -

(۲) شرائع ، عبادات اور ارتفاقات کا ضبط ، فضائل اعمال اور مناقب عمال - ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳ - حکم مرسلہ اور مصالح مطلقہ ، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان - یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں۔

اور جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ، ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں۔ مثلاً طب یا علیکم بالادھم الاقرح ، بعض عادت پر مبنی ہیں مثلاً حدیث ام زرع اور حدیث خرافہ اور بعض مصلحت جزئیہ پر مثلاً تعبیہ جیوش اور تعین شعار۔ (۸)

بلا انتظار وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں ۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں ۔ اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں ۔ اس لیے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح رہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے ، یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا ۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے ۔ اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت ، اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی ، اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں ۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں ۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے ، یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق ۔ (۱۱)

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں ۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے :—

”ولیس یجب ان یکون اجتہادہ استنباطاً من المنصوص کما یظن ، بل اکثرہ ان یکون علمہ اللہ تعالی مقاصد الشرع و قانون التشریع و التیسیر والاحکام ، فبین المقاصد المتلقاۃ بالوحی بذالک القانون “ ۔ (۱۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا :—

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

دینی امور میں سے معادیات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی تھی کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہوجاتا تھا۔ یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہوجاتی تھی مثلاً آپ ص نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہوگیا۔ یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا، مثلاً پہلے آپ ص نے سقاء کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی۔ (۹)

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں، خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"و اجتہادہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۃ الوحی لان اللہ تعالی عصمہ من ان یتقرر رایہ علی الخطاء"۔ (۱۰)

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں سے احناف کے ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہیں اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاثر ہوتا ہے کہ وہ آنحضرت ص کے لیے

۱ - منصوص سے استنباط - یہ وهی ہے جسے اصطلاحی قیاس کہا جاتا ہے، یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق -

۲ - شریعت کے عام مقاصد اور تشریع و تیسیر و احکام کے جو عام قوانین آپ ص کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوتے تھے، ان کی روشنی میں اجتہاد -

گویا ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی حکم منصوص طور پر موجود ہے اور پھر غیر منصوص کو اس منصوص حکم پر قیاس کر کے اس کا حکم مستنبط کر لیا جائے - دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی خاص منصوص حکم نہیں جس پر غیر منصوص کو قیاس کیا جائے، بلکہ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع کے عام قوانین سامنے هیں اور ان کی روشنی میں کوئی حکم مشروع فرما دیا جائے - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ دونوں صورتیں ہوا کرتی تھیں -

لیکن اس بات کو شاہ صاحب نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے - دوسرے مجتہدین کے اجتہاد کی صورت صرف پہلی صورت ہوتی ہے - چنانچہ فرماتے هیں:—

" اذا اوحی الیہ بحکم من احکام الشرع واطلع علی حکمتہ و سببہ کان لہ ان یاخذ تلک المصلحۃ و ینصب لہا علۃ و یدیر علیہا الحکم و ھذا قیاس النبی صلی اللہ علیہ و سلم و انما قیاس امتہ ان یعرفوا علۃ الحکم المنصوص علیہ فیدیروا الحکم حیث دارت - (۱۳)

کیا کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟

احناف کے نزدیک زمانہ کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے (۱۴) حنابلہ کے نزدیک کسی نہ کسی مجتہد کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے (۱۵) یہ مجتہد کسی درجہ کا بھی ہو سکتا ہے حتیٰ کہ مجتہد مستقل بھی (۱۶) مالکیہ کے نزدیک ہر زمانہ میں مجتہد فی المذہب کا وجود ضروری ہے (۱۷) لیکن ابن حاجب اس مسئلہ میں احناف کے ہم خیال هیں (۱۸) شوافع میں سے بعض لوگ

احناف کے ساتھ ہیں مثلاً آمدی(١٩) رازی اور رافعی (٢٠) بعض شوافع حنابلہ کے ساتھ ہیں مثلاً استاد ابو اسحق اور زبیدی (٢١) اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں ان شوافع کے ساتھ ہیں جو ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علامہ سیوطی کے حوالہ سے ابن صلاح ، نووی اور رافعی کے جو خیالات نقل کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے :—

١ - چونکہ اجتہاد فرض کفایہ ہے اس لئے ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔

٢ - مجتہد مستقل کا وجود ہر زمانہ میں ضروری نہیں بلکہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے کوئی مجتہد مستقل پیدا نہیں ہوا۔

٣ - البتہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے ، کیونکہ یہ فرض کفایہ مجتہد مقید سے پورا نہیں ہوتا ۔

٤ - اگر کسی زمانہ کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گناہ گار ہوں گے (٢٢) اور بعینہ یہی خیالات شاہ صاحب کے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ''اجتہاد درہر عصر فرض بالکفایہ است ، ومراد از اجتہاد اینجا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی کہ در معرفت تعدیل و جرح رجال و معرفت لغت ، ومثل آن محتاج بشخصے دیگر نبود ، و ہمچنیں در روایت مجتہدانہ مسبوق باجتہاد کسے نہ ، بل معرفت احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ و تفریع و ترتیب مجتہدانہ ، اگرچہ بارشاد صاحب مذہبے بودہ باشد'' ۔(٢٣)

واضح رہے کہ '' معرفت احکام شرعیہ .... تا .... بودہ باشد '' یہ کام نہ مجتہد مستقل کا ہے اور نہ مجتہد منتسب مقید کا ۔ بلکہ یہ مجتہد مطلق منتسب کا کام ہے ، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

دوسرے صحابی کی رائے سے استدلال کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں، جس کی اصل کو وہ قرآن و سنت میں موجود ہونا ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر ان کے نزدیک قیاس درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۲) امام شافعی احکام شریعت معلوم کرنے کے لئے قرآن و سنت کو اصلی مآخذ سمجھتے ہیں، اور ان کو دو اساسی مآخذ (اصلان اور عینان) کہتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد ان کے نزدیک اساسی مآخذ (اصل اور عین) نہیں ہیں۔ بلکہ یہ انسانی ذہن سے متاثر ہیں اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (۲۳) ان کے خیال میں قرآن و سنت میں دینی امور سے متعلق تمام ضروری احکام موجود ہیں۔ (۲۴) اس لئے وہ اپنی تصانیف میں قیاس و اجماع کے مقابلہ میں فقہ اسلامی کے مآخذ کی حیثیت سے کتاب و سنت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے اس اصول نے متاخرین علماء اصول کو بہت متاثر کیا۔

حواشی

(۱) قرآن مجید ۳۳:۲۱ - ۶۸:۴

(۲) قرآن مجید ۵:۳۸ - ۳۹

(۳) قرآن مجید ۱۶:۴۴

(۴) قرآن مجید ۳:۱۶۴

(۵) قرآن مجید ۴:۶۵

(۶) امام شافعی - کتاب الام - ج ۷ - ص ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۳

(۷) رسالہ شافعی - ص ۱۳

(۸) ایضاً - ص ۷

(۹) امام شافعی - کتاب الام - ج ۷، ص ۲۷۱

(۱۰) Joseph Schacht, *The Origions of Muhammadan* Jurisprudence, Oxford, 1959, p. 14.

(۱۱) کتاب الام - ج ۷ - ص ۱۹۹

(۱۲) اس مسئلہ پر تحقیق کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو محمد یوسف گورایہ صاحب کا غیر مطبوعہ مقالہ "مؤطا مالک میں تصور سنت"

The concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.

(١٣) کتاب الام ـ ج ے ـ ص ٢٣٦ ـ رسالہ شافعی ـ ص ٨٢

(١٤) امام محمد بن الحسن ـ السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) حیدر آباد دکن ـ ١٣٣٥ھ ج ٢ ص ٢٦٠

(١٥) ابو یوسف کتاب الخراج ـ قاہرہ ١٣٠٢ ھ ص ٩٠

(١٦) کتاب الام ج ے ـ ص ٢٢١ ـ ٢٣٦

(١٧) ایضا ص ١٣

(١٨) المبرد ـ الکامل ـ قاہرہ ١٩٣٦ء' ج ١' ص ١٣ ـ اس پر مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شبلی 'نعمانی' الفاروق ج ٢ ـ ص ١١٥ (حضرت عمر کا اجتہاد) ـ

(١٩) رسالہ شافعی ـ ص ٨٢

(٢٠) رسالہ شافعی ص ٦٦ ـ کتاب الام ج ے ص ٢٤٢

(٢١) رسالہ شافعی ص ٦٦

(٢٢) کتاب الام ج ے ص ٢٣٦

(٢٣) ایضا ج ٦ ص ٢٠٣

(٢٤) ایضا ص ٢٤١ ـ رسالہ شافعی ـ ص ٣

بقیہ نظرات

کی بدولت نہ صرف اپنے پاؤں پر کھڑی ہوگئی بلکہ آج اقوام عالم کی صف میں اس کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے ـ

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک مثال چین کی ہے جس نے فطرت کے چند سادہ اصولوں کو اپنا کر قومی تعمیر کا کام شروع کیا ـ اور نہایت تھوڑی مدت میں وسائل حیات سے فائدہ اٹھا کر ایک توانا ملک بن گیا ـ چینیوں کی خودی بیدار ہے اس لئے خدا بھی ان کا ساتھ دیتا ہے افسوس کہ ہم مسلمان ہوتے ہوئے بھی اللہ کی تائید و نصرت سے محروم ہوتے جارہے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ ہمارا نفاق ہے ـ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اطوار کو نہیں بدلتی) یہ اللہ کی سنت ہے ـ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا ـ (اور اللہ کی سنت میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی)

قبل از اسلام عربوں کی معاشرتی تنظیم کے بنیادی عوامل

غلام حیدر آسی

کسی بھی معاشرے کی معاشرتی تنظیم کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس کے زمانی و مکانی حدود کی تعیین کر لی جائے۔ قبل از اسلام عربوں کی معاشرتی تنظیم کے مطالعہ کے لئے سر زمین عرب کا وہ حصہ جو حجاز و نجد کے صوبوں پر مشتمل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی بعثت سے ایک صدی قبل تک کا زمانہ زیر بحث آئے گا۔

خطہٗ عرب جسے اسلام اور مسلمانوں کے مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت ہی سے دنیائے انسانیت کا بالعموم اور دنیائے اسلام کا بالخصوص مرکز توجہ رہا ہے۔ عرب کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ سامی زبانوں میں لفظ عرب سے مراد ہمیشہ شمالی صحرائے جزیرۃ العرب یا ساکنین شمالی صحرائے عرب رہے ہیں۔ بعد میں اس کا اطلاق تمام جزیرۃ العرب اور اس کے رہنے والوں پر کیا جانے لگا۔ عربی زبان میں اس کے مترادفات بدو، بادیہ اور " واد غیر ذی زرع " مستعمل ہوتے رہے ہیں (۱) ۔

یونانی مؤرخ بطلیموس نے ملک عرب کو طبعی طور پر تین قدرتی حصوں میں تقسیم کیا ہے اور یہ تقسیم یورپین جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے ہاں عموماً مسلم رہی ہے۔ (۱) عرب ریگستان (Arabia Deserta) (۲) عرب سنگستان (Arabia Petra) (۳) عرب آبادان (Arabia Felix) - عرب مؤرخین اور جغرافیہ نویسوں نے عرب کو سطح زمین کے لحاظ سے عموماً پانچ حصوں میں

تقسیم کیا ہے۔ (۱) تہامہ یا غور (۲) حجاز (۳) نجد (۴) یمن (۵) عروض (۲)
ان میں سے خطۂ حجاز ھی وہ جنت ارضی ہے جہاں وحی الہی کی نہریں جاری
ہوئیں ، دین مقبول اور ہدایت دائمی کا شجر طیب اگا اور نظم و فلاح انسانیت
کا ثمر شیریں حاصل ہوا۔ خالق کائنات نے دنیائے انسانیت کے لئے مکمل
اسوۂ حسنہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر بنی نوع انسان
کو کامیاب دنیوی اور اخروی زندگی کی تمام راہیں دکھا دیں۔ چنانچہ اسی
خطۂ زمین میں اللہ تعالی کے آخری رسول محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیائے
انسانیت کے لئے کامیاب معاشرتی ، سیاسی ، معاشی اور اخلاقی نظام کی تابندہ
مثالیں قائم کیں اور فریضۂ رسالت ادا کر کے دائمی شریعت الہیہ کی پائدار
عمارت تعمیر کی۔

دین مبین ''الاسلام'' کے عطا کردہ معاشرت کے بنیادی اور ابدی رہنما
اصولوں اور ان کی روح کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قبل از اسلام عرب کے
معاشرہ کے خد و خال ، عوامل تنظیم ، قواعد و ضوابط بلکہ پوری تعمیر معاشرت
سے کماحقہ آگاھی حاصل کرنا ضروری ہے۔ مصلحین امت مسلمہ نے اس امر
کی اھمیت و افادیت پر ہمیشہ زور دیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں :

ان کنت ترید النظر فی معانی شریعۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم
فتحقق اولا حال الامیین الذین بعث فیھم التی ھی مادۃ تشریعہ
و ثانیاً کیفیۃ اصلاحہ لھا بالمقاصد المذکورۃ فی باب التشریع
و التیسیر و احکام اللہ . . . . (۳)

ترجمہ : اگر تم شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے مقاصد میں
غور و فکر کرنا چاھتے ھو تو پہلے ان امی لوگوں کے حالات کا تحقیقی مطالعہ
جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم مبعوث ہوئے کیونکہ
تشریعی مادہ ھیں پھر ان حالات کی اصلاح کی اس کے
جانچو جو تشریع ، تیسیر اور احکام ملت کے

بلا انتظار وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں - اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں - اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں - اس لیے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے - واللہ اعلم -

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح رہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے ، یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا - قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے - اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت ، اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی ، اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں-

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں - لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے ، یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق - (۱۱)

شاہ صاحب بھی رسول‌اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں - اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے :—

” ولیس یجب ان یکون اجتہادہ استنباطاً من المنصوص کما یظن ، بل اکثرہ ان یکون علمہ اللہ تعالی مقاصد الشرع و قانون التشریع و التیسیر والاحکام ،فبین المقاصد المتلقاۃ بالوحی بذالک القانون “ - (۱۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح

جغرافیہ نویسوں سے

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں -

دینی امور میں سے معادیات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر -

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی تھی کہ بعض مرتبہ رسول‌اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہوجاتا تھا - یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہوجاتی تھی مثلاً آپ ص نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہوگیا - یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا ، مثلاً پہلے آپ ص نے سقاء کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا ، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی - (۹)

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں ، خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی -

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے - چنانچہ فرماتے ہیں -

" و اجتہادہ صلی‌اللہ علیہ وسلم بمنزلۃ الوحی لان اللہ تعالی عصمہ من ان یتقرر رایہ علی الخطاء " - (۱۰)

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے - شاہ صاحب نے اگرچہ کی - لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاث

(۲) ثانوی معاشرتی جمعیتیں ۔ Secondary Social Groups.

جب انسان اپنی حیاتیاتی و معاشرتی احتیاجات کی تکمیل کی خاطر معاشرتی و جماعتی زندگی کو وجود میں لاتا ہے تو اس طرح معاشرہ کا وہ ماحول جس میں افراد کا تعلق بالمشافہہ اور دو بدو ہوتا ہے اور تاثیر و تاثر روبرو عمل پذیر ہوتا ہے ابتدائی جمعیت کہلاتا ہے ۔ اس بنیادی اور ابتدائی جمعیت ہی میں سب سے پہلے افراد کے رجحانات عادات اور اخلاق ڈھلتے ہیں اس میں اشتراک عمل کی روح خلوص پر مبنی ہوتی ہے اور دائمی قربت کی بنا پر پائدار بھی ہوتی ہے ۔ اس کی رکنیت پیدائشی اور جبری ہوتی ہے ان میں سے اہم ترین بنیادی جمعیت گھر یا خاندان ہے ۔

ثانوی جمعیتیں معاشرہ کے مسلم روابط و تعلقات کو قائم کرنے اور معاشرتی ضروریات و مقتضیات کو پورا کرنے کے لئے عمل میں آتی ہیں اور یہ وہ ادارے ہوتے ہیں جن کی بنیاد کسی تخییل پر مبنی ہوتی ہے اور اس کے طریق کار کا ایک خاص ضابطہ ہوتا ہے جس کے احترام پر معاشرہ مجبور ہوتا ہے ۔ (۵)

قبل از اسلام عرب معاشرہ میں بھی یہ دونوں قسم کی جمعیتیں موجود تھیں جن کی بنیاد علم و ہدایت کی بجائے جہالت و شیطنت کے اصولوں پر تھی ، جن کا محور ایقان حسب و نسب اور ایمان عصبیت، و قبائلیت اور تقلید آباء کا عقیدہ تھا ۔ مذہبی عقاید ان کی خواہشات کے تابع تھے ۔ ان کا تمدن و معاشرت ، سیاست و معیشت اور اخلاق و اطوار سب تقلید آباء اور عصبیت حسب و نسب کے عقیدہ پر قائم تھے ۔ شعر جاہلی ، خطبات جاہلیہ اور قرآن و حدیث سب اس امر پر روشنی ڈالتے ہیں ۔ پہلے شعر جاہلی سے چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

معاویہ بن مالک بن جعفر بن کلاب معود الحکماء اپنے ایک مشہور قصیدہ میں کہتا ہے ۔

انی امرؤ من عصبة مشهورة   حشد لهم مجد اشم تليد

اباهم سيدا و اعانهم   كرم و اعمام لهم و جدود (۶)

جغرافیہ نویسوں نے

ترجمہ : میں ایک مشہور جماعت کے چیدہ اشخاص میں سے ہوں جن کو بہت بڑی بزرگی ورثہ میں ملی ہے۔ انہوں نے اپنے باپ کو سردار پایا اور بزرگی نے ان کی مدد کی اور وہ اجداد و اعمام والے لوگ ہیں۔

ایک اور شاعر عوف بن الاحوص کہتا ہے :

و لکن نلت مجد اب و خال   و کان الیهما ینمی العلاء (۷)

ترجمہ : لیکن مجھے تو ددھیال و ننھیال کی بزرگی حاصل ہے اور بلندی و شرافت انہی کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

بنی نمیر کا ایک شاعر فخریہ انداز میں کہتا ہے

فآبائی سراۃ بنی نمیر   و اخوالی سراۃ بنی کلاب (۸)

میرے ددھیال بنو نمیر کے سردار ہیں اور میرے ننھیال بنو کلاب کے سردار ہیں ۔

عمرو بن هذیل العبدی مالک بن مسمع کی ہجو کرتے ہوئے طنزیہ کہتا ہے ۔

وما تستوی احساب قوم تورثت   قدیما و احساب نبتن مع البقل (۹)

ان لوگوں کا حسب جنہیں وراثت میں بزرگیاں قدیم سے ملی ہوں اور ان لوگوں کا حسب جو سبزی کے ساتھ اگے ہوں ، کبھی برابر نہیں ہوسکتے۔

وہ صرف اپنے آباء واجداد کے کارناموں پر فخر کرنے پر قانع نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے روایاتی کارنامے تقلیداً سر انجام دینے کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے :

لسنا و ان احسابنا کرمت   یوماً علی الاحساب نتکل

نبنی کما کانت اوائلنا   تبنی و نفعل مثل ما فعلوا (۱۰)

ہم ایک دن کے لئے بھی اپنے آباؤ اجداد کے کارناموں پر قناعت نہیں کرتے ، اگرچہ ان کے کارنامے شاندار ہیں ہم ان کی روایات کو باقی رکھتے ہیں اور انہی کی طرح کارہائے نمایاں سر انجام دیتے ہیں۔

معاشرہ میں حسب و نسب کی بزرگی کے اس اثر و نفوذ کے پیش نظر بعض اوقات کچھ لوگ اپنے آپ کو دوسروں کے آباؤ واجداد سے منسوب کر لیتے تھے۔ بنی قیس بن ثعلبہ کا ایک شاعر اسی امر کی نشاندھی کرتے ہوئے کہتا ہے

انا بنی نہشل لا ندعی لا ب　　　　عنه ولا هو بالآباء یشرینا (۱۱)

ترجمہ : ہم نہشل کی اولاد ہیں نہ ہم اسے چھوڑ کر اپنے آپ کو کسی دوسرے کے باپ سے منسوب کرتے ہیں اور نہ وہ ہمیں دوسروں کے هاں بیچ دیتا ہے۔

آباء و اجداد کے کارناموں پر مفاخرت کا نتیجہ باهمی منافرت اور انتشار کی صورت میں ظاهر ہوتا۔ اسی سے فساد فی الارض اور خونریزی شروع ہو جاتی۔ مفاخرت اس سوسائٹی کا ایک معاشرتی شعار تھا چنانچہ اشعث بن قیس الکندی کہتا ہے۔

فمن قال کلا او اتانا بخطه　　　　ینافرنا فیها فنحن نخاطر

تعالوا قفوا کی یعلم الناس اینا　　　　له الفضل فیما او رثته الا کابر (۱۲)

ترجمہ : پس جو انکار کرتا ہے یا نیزہ لے کر همارے مقابلے پر آتا ہے هم اسے نیزہ کا نشانہ بناتے ہیں۔ آؤ اور ٹھہر کر مقابلہ کرو تاکہ لوگوں پر واضح ہو جائے کہ هم میں سے کس کے بزرگ وراثت میں بزرگی چھوڑ گئے ہیں۔

گویا اس معاشرہ میں جہاں حسب و نسب کی عصبیت اجتماعیت کی بنیاد تھی وهاں انتشار و افتراق کا بنیادی سبب بھی تھی۔

خطبات جاهلیہ سے چند مثالیں :

علقمہ بن علاثہ بن عوف الاحوص اور عامر بن الطفیل میں جب منافرت ہوئی تو عامر بن الطفیل نے اسے کہا : " واللہ انی لاکرم منک حسباً و اثبت منک نسباً و اطول منک قصباً . . . " خدا کی قسم میں تجھ سے حسب کے لحاظ

سے زیادہ کریم ، نسب میں زیادہ ثابت اور بلحاظ جثہ زیادہ مضبوط ہوں۔ علقمہ کا جواب بھی یہی تھا کہ تم جسیم سہی میں کمزور سہی ، تم خوبصورت سہی میں قبیح سہی ، لیکن میں تمہیں حسب نسب میں مقابلے کی دعوت دیتا ہوں۔

کسریٰ نوشیرواں کے سامنے جب مختلف اشراف العرب نے اپنے اپنے مفاخر بیان کیے تو اس وقت بھی ہر ایک کا سرمایۂ افتخار یہی حسب و نسب تھا (۱۳) احادیث میں بھی متعدد روایات سے عربوں کی نسب پرستی کا ثبوت ملتا ہے۔

عن ابی مالک الاشعری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم قال اربع فی امتی من امر الجاھلیہ لا یترکونھن الفخر فی الاحساب و الطعن فی الانساب و الاستسقا بالنجوم و النیاحہ (۱۴)۔

ترجمہ : حضرت ابو مالک الاشعری سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا میری امت میں جاھلیت کی چار چیزیں اسی طرح رھیں گی کہ لوگ انہیں نہیں چھوڑیں گے (ایک نہ ایک گروہ ایسا ضرور رہے گا جو ان کو کچھ نہ کچھ اپنائے رکھے گا۔) آباء و اجداد کی روایات پر فخر ، انساب میں طعن ، ستاروں کے ذریعے بارش طلب کرنا ، نوحہ کرنا۔

اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کے مختلف ارشادات میں حسب و نسب کے باطل عقیدہ کی مذمت کر کے حسب و نسب کے مفہوم میں وسعت اور حقیقت پیدا کی گئی ہے۔ ایک مرتبہ ارشاد فرمایا : الحسب المال و الکرم التقویٰ۔ انسان کی کمائی اس کا حسب اور تقویٰ اس کی بزرگی (بمنزلہ نسب) ہے (۱۵) ایک اور روایت میں آیا ہے۔ کرم المومن تقواہ و دینہ حسبہ مومن کی بزرگی (نسب) اس کا تقویٰ اور اس کا دین (اعمال) اس کا حسب ہے (۱۶) حضرت ابو ذرؓ نے جب اپنے غلام کو اس کی ماں اور نسب کے بارے عار دلائی تو رسول اللہ کی زبان سے یہ کلمات نکلے " انک امرؤ فیک

جاہلیہ" " (تم ایسے شخص ہو جس میں ابھی جاہلیت کی عادت پائی جاتی ہے)
اس حدیث میں حسب و نسب پر فخر کر کے قبل از اسلام کے معاشرہ میں انتشار
و افتراق پھیلانے کی عادت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱۷)

قرآن مجید میں بھی نہایت تاکید کے ساتھ تفہیم کے انداز میں انسانیت
کو اس شیطانی حربہ " خلقتنی من نار و خلقتہ من طین " سے محفوظ رہنے کی
تلقین کی گئی ہے ۔ چونکہ حسب و نسب پر ایمان نہ صرف کبر و غرور کی
جڑ ہے بلکہ یہ شیطانی عصبیت بنی نوع انسان کی گردن میں اندھی تقلید کا
ایسا طوق بن جاتی ہے جس سے انسانی فکرو فہم اور قلب و نظر کے تمام قویٰ
شل ہو جاتے ہیں، انسان اپنے خالق حقیقی کو ایک کونے میں بٹھا کر کئی
مصنوعی خالقوں کا بندہ بن جاتا ہے ، ارتقائے انسانیت کی تمام راہیں مسدود
ہو کر رہ جاتی ہیں، اور زمین پر معاشرتی تخریب شروع ہو جاتی ہے ، کھوٹے
اور کھرے کی تمیز باقی نہیں رہتی ، اندھی تقلید کے جنون میں تحقیق و تدقیق
اور تنقید و تفکیر کے اعمال ناقابل معافی جرائم سمجھے جاتے ہیں، اس کی اصلاح
ہدایت الٰہی انسانی فکر و نظر کو بیدار کر کے کرتی ہے ۔ اقوام ماضیہ کی
گمراہی کا سبب آباء و اجداد کی روایات کی اندھی تقلید اور ان پر ایمان تھا ۔
کتاب اللہ نے اس حقیقت کی مختلف مقامات پر وضاحت کی ہے ۔

و اذا قیل لھم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا
او لو کان آباؤھم لا یعقلون شیئا و لا یھتدون (البقرۃ - ۱۷۰)

اور جب ان لوگوں سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالی نے نازل
فرمایا ہے اس کی پیروی کرو تو کہتے ہیں نہیں بلکہ ہم تو اس چیز کی
پیروی کریں گے جس پر اپنے باپ دادا کو پایا کیا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ
کچھ سمجھتے ہوں اور نہ سیدھے راستے پر ہوں (تب بھی وہ ان ہی کی تقلید
کئے جائیں گے ۔)

سورۂ لقمن میں اس اندھی تقلید کی راہ پر چلنے والوں کے متعلق ارشاد ہوتا ہے :

الم تروا ان الله سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض واسبغ
علیکم نعمه ظاهرة و باطنه" و من الناس من یجادل فی الله بغیر
علم ولا هدی ولا کتب منیر۔ واذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالو
بل نتبع ما وجدنا علیه آباءنا اولو کان الشیطن یدعوهم الی
عذاب السعیر (لقمن - ۲۰ - ۲۱)

ترجمه : کیا تم لوگوں کو یه بات معلوم نہیں ہوتی که الله تعالی نے
تمہارے کام پر لگا رکھا ھے جو کچھ بھی آسمانوں میں ھے اور جو کچھ بھی زمین
میں ھے اور اس نے تم پر اپنی ظاهری اور باطنی تمام نعمتیں پوری کر دی ھیں۔
لوگوں میں سے بعض ایسے بھی ھیں جو الله کے بارے میں بغیر کسی علم ، هدایت
اور روشن کتاب کے جھگڑتے ھیں اور جب ان سے کہا جاتا ھے که جو کچھ الله تعالی
نے نازل فرمایا ھے اس کا اتباع کرو تو وہ کہه دیتے ھیں نہیں بلکه هم تو
اس کا اتباع کریں گے جس پر هم نے اپنے آباء و اجداد کو پایا ھے کیا اگرچه
شیطن ان کو عذاب دوزخ کی طرف بلاتا هو تب بھی (وہ اس کی اتباع کئے
جائیں گے)

اس قسم کے بلا تحقیق و استدلال هٹ دهرمی کرنے والے لوگوں کے متعلق
جو نه آیات کائنات میں غورو فکر کر کے اپنے خالق حقیقی کے بتائے ہوئے طریق
پر زندگی گذارنے کے لئے تیار هوتے ھیں اور نه کسی دلیل و برهان کو ماننے
کے لئے تیار هوتے ھیں، قرآن مجید میں ارشاد هوتا ھے :-

و کذلك ما ارسلنا من قبلك فی قریه" من نذیر الا قال مترفوها انا وجدنا
آباءنا علی امه" و انا علی اثرهم مقتدون۔ قال اولو جئتکم باهدی مما
وجدتم علیه آباءکم قالوا انا بما ارسلتم به کفرون
(الزخرف۔ ۲۳ - ۲۴)

ترجمہ : اور اسی طرح ہم نے آپ سے پہلے کسی بستی میں کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر وہاں کے خوش حال لوگوں نے یہی کہا کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقہ پر پایا ہے اور ہم بھی ان ہی کے پیچھے چلے جا رہے ہیں۔ اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ کیا (رسم آباء ہی کا اتباع کئے جاو گے) اگرچہ میں منزل مقصود پر پہنچانے والا اس سے بہتر طریقہ تمہارے پاس لے آؤں جس پر تم نے اپنے آباء کو پایا ہے کہنے لگے ہم تو اس دین کو مانتے ہی نہیں جو تمہیں دے کر بھیجا گیا ہے۔

غرض قبل از اسلام عرب معاشرہ کی تنظیم کا بنیادی عامل یہی نسب کا رشتہ تھا اور اس رشتہ کے علاوہ ان کے ہاں کوئی ایسا دین نہ تھا جس کے احکام کی پابندی ان پر لازمی قرار پاتی اور جو ان کی اجتماعی وحدت کے بندھنوں کو مضبوط کرتا۔

یہی وجہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم نے دین '' الاسلام '' کی تبلیغ شروع کی، پہلے پہل تو لوگ اسے سنتے رہے اور مذاق اڑاتے رہے۔ لیکن جب آپ نے ان کے بتوں کی مذمت کی اور ان کے آباء واجداد کے کفر پر مرنے کے بارے میں اعلان کیا تو وہ آپ کے سخت دشمن ہوگئے اور آپ سے نفرت کرنے لگے (۱۸)۔ اسی امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابوبکر صدیق رض نے فرمایا تھا فتعظم علی العرب ان یترکوا دین آباءهم فخص اللہ المهاجرین الاولین من قومه بتصدیقه۔ (۱۹) عربوں کو اپنے آباء و اجداد کی دینی روایات چھوڑنا شاق گذرتا تھا پس اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی قوم ہی سے مہاجرین اولین کو آپ کی تصدیق کے لئے منتخب فرمایا۔

آباء و اجداد پر فخر و غرور کرنا عربوں کی گھٹی میں پڑ چکا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے فتح مکہ کے دن جو خطبہ دیا اس میں آپ نے قریش کو مخاطب کر کے فرمایا۔

یا معشر قریش ! ان اللہ قد اذھب عنکم نخوۃ الجاھلیۃ و تعظمھا بالآباء۔ الناس من آدم و آدم خلق من تراب ثم تلا۔ یا ایھا الناس انا خلقنا کم من ذکر و انثی۔ . . . (۲۰)

(اے گروہ قریش اللہ تعالی نے جاھلیت کی نخوت اور آباء واجداد کے نام پر عظمت کے اظہار کو تم سے دور کر دیا ہے۔ تمام انسان آدم کی اولاد ھیں اور آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کئے گئے) اس کے بعد آپ نے قرآن مجید کی سورۃ الحجرات کی آیت نمبر ۱۳ تلاوت فرمائی جو اسلامی معاشرہ میں عزت و احترام اور عظمت و بزرگی کا بنیادی اصول واضح کرتی ہے " اے لوگو ھم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہیں شعوب و قبائل میں تقسیم کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو خدا تعالی کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو "

اس عرب معاشرہ میں حسب و نسب کی بناء پر عصبیت اور نسل کی بنیاد پر معاشرتی جمعیتوں کی تقسیم میں ان کے قدرتی و سائل اور بنیادی ذرائع معاش کا بھی بہت دخل تھا۔ زمین جو پیدائش دولت و معاش کا منبع و مصدر ہے زیادہ تر ریگستانی اور چٹیل تھی اگر بعض مقامات پر زرخیز و قابل کاشت تھی تو وہ بھی باران رحمت کی منتظر و محتاج ، کاروا نہائے تجارت کے مال و اسباب کے لئے وہ دوسروں کے محتاج تھے۔ صنعت و حرفت کے لئے ان کے پاس خام مال اس قدر کم تھا کہ وہ اپنی ضروریات کو بھی پورا نہیں کر سکتے تھے۔ قدرتی اور جغرافیائی حد بندیوں نے انہیں اس طرح محصور کر رکھا تھا کہ وہ کبھی کسی مہذب و متمدن سلطنت کے زیر اثر نہیں آئے تھے۔ اس لئے ابھی تک وہ معاشرتی لحاظ سے فطرت و جبلت صحیحہ کے زیادہ قریب تھے۔ ان کی پوری آبادی اپنی معاشرتی احتیاجات کے پیش نظر بدویت و حضریت میں منقسم تھی انہیں حصول معاش کے لئے جان جوکھوں میں ڈالنا پڑتی - تلاش معاش میں وہ اکثر باھم دگر برسر پیکار رہتے۔ تلاش معاش میں صحرا ، چٹیل میدانوں ،

اور خشک پہاڑوں کی خاک چھاننا پڑتی، گرم سرد ہواؤں میں مارے مارے پھرتے۔ اس زندگی نے انھیں نہایت جفاکش، جری، بہادر اور جنگجو بنا رکھا تھا۔ پانی کے ذخائر سر سبز و شاداب چراگاہوں اور زرخیز مقامات کی تلاش میں جب وہ نکلتے تو اکثر اوقات لڑائی جھگڑے کی نوبت آجاتی۔ معاشی تنگدستی اور مفلوک الحالی کی بنا پر بدو آبادی اکثر اوقات کاروانہائے تجارت کو بھی لوٹ لینے پر آمادہ ہوجاتی۔ ان جغرافیائی اور معاشی عوامل نے بھی انہیں حسب و نسب کی بنا پر معاشرتی طبقہ بندی کرنے پر مجبور کر رکھا تھا۔ اور کسی بھی تہذیب و تمدن سے مغلوب نہ ہونے کی بنا پر ان میں ابھی فطرتی قرابت داری کی محبت کا عنصر بھی غالب تھا۔

حواشی

(۱) ۱۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۔ نیو ایڈیشن ۱۹۶۰ء ۔ ج ۱ ص ۸۸۳

۲۔ کتاب العرب قبل الاسلام ۔ جرجی زیدان ۔ قاہرہ ۱۹۳۹ء ص ۱۹۳

۳۔ ارض القرآن ۔ سید سلیمان ندوی ۔ مطبع معارف اعظم گڈھ ۱۹۵۵ء ج ۱ ۔ ص ۵۸

(۲) ۱۔ معجم ما استعجم ۔ عبداللہ بن عبد العزیز البکری ۔ قاہرہ ۱۹۴۵ء ج ۱ ۔ ص ۱ تا ۹۰

۲۔ نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب ۔ ابو العباس احمد القلقشندی ۔ قاہرہ ۱۹۵۹ء ص ۱۶

۳۔ Sir Henry Smith-Historian's history of the world. نیویارک ۱۹۰۴ء ۔ ج ۸ ص ۲ - ۳

۴۔ ارض القرآن ۔ سید سلیمان ندوی ۔ مطبع معارف اعظم گڈھ ۱۹۵۵ء ج ۱ ۔ ص ۶۹ تا ۸۷

۵۔ Islam ڈاکٹر حسن ابراہیم ۔ بغداد ۱۹۶۷ء ص ۱۶

(۳) حجۃ اللہ البالغہ ۔ احمد شاہ ولی اللہ ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ھ ج ۱ ۔ ص ۹۹

(۴) حجۃ اللہ البالغۃ ۔ احمد شاہ ولی اللہ ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ھ ج ۲ ۔ ص ۹۱

(۵) Emory S. Bogardus - Sociology نیویارک ۔ ۱۹۵۴ء ۴ تا ۱۰

(۶) مفضلیات ۔ المفضل بن محمد الضبی ۔ مطبوعہ دارالمعارف ۔ مصر ۱۹۵۲ء ص ۳۵۶

(۷) ایضاً ص ۱۷۵

(۸) دیوان الحماسہ ۔ ابو تمام الطائی ۔ باب الحماسہ

(۹) ایضاً ۔ باب الھجاء

(۱۰) ایضاً باب الاضیاف والمرائح

(۱۱) ایضاً باب الحماسہ

(۱۲) نہایة الارب فی معرفة انساب العرب - ابو العباس احمد القلقشندی بغداد ۱۹۵۹ء ص ۳۱۱

(۱۳) جمہرة خطب العرب - احمد زکی صفوت - قاہرہ - ۱۹۶۲ء ج ۱ - ص ۳۲

(۱۴) مسند - ۱ - الامام احمد بن حنبل الشیبانی - قاہرہ - ط اول ج ۵ ص ۳۴۲

۲ - صحیح مسلم - الامام مسلم بن الحجاج القشیری - کتاب الجنائز باب ۹۳

(۱۵) مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی جلد ۵ ص ۱۰

(۱۶) الموطا - امام مالک بن انس - کتاب الجہاد - باب ۳۵

(۱۷) صحیح بخاری - امام محمد بن اسماعیل البخاری - کتاب الایمان -

(۱۸) الطبقات الکبریٰ - ابن سعد - بیروت ۱۹۵۷ء ج ۱ - ص ۱۹۹

(۱۹) جمہرة خطب العرب - احمد زکی صفوت - قاہرہ ۱۹۶۲ء ج ۱، ص ۱۷۳

(۲۰) ایضاً ج اول - ص ۱۵۳

اخبار و افکار

وقائع نگار

۴ مارچ ۷۲ء : مغربی جرمنی کے ڈاکٹر ھانز ارنسٹ (Hans Ernest) ''ناظم الامور دفتر اطلاعات و نشریات برائے پاکستان ، ھندوستان ، نیپال ، سیلون اور برما '' نے ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائرکٹر سے ملاقات کی اور ان کی معیت میں ادارے کے مختلف شعبوں کا معائنہ کیا ۔

ڈاکٹر ارنسٹ اسلامی علوم سے دلچسپی رکھتے ھیں۔ انھوں نے مشرقی تہذیب اور اسلامی ثقافت پر کتابیں لکھی ھیں۔ فارسی اور جرمن کی ترویج کے لئے مشھد میں ایک ثقافتی مرکز قائم کرنے کے سلسلے میں ان دنوں مختلف ملکوں کا دورہ کر رھے ھیں۔ وہ اپنے کام کا دائرہ متعلقہ ممالک خصوصاً پاکستان تک وسیع کرنا چاھتے ھیں۔ انھوں نے ادارۂ تحقیقات اسلامی میں جاری مختلف تحقیقی منصوبوں کے متعلق معلومات حاصل کیں اور اس کی مطبوعات سے دلچسپی کا اظہار کیا۔ کتب خانے کو انھوں نے استعجاب اور استحسان کی نظر سے دیکھا ۔

---

۱۰ مارچ ۷۲ ء : ادارہ کے سیمینار ھال میں ایک مجلس مذاکرہ منعقد ھوئی ، جس میں ادارہ کے ایک سینئر رفیق احمد حسن صاحب نے Modern Trends on Ejmā (اجماع کے بارے میں جدید رجحانات) کے موضوع پر ایک مقالہ پڑھا ۔ یہ مقالہ درحقیقت ان کی زیر تصنیف کتاب The Doctrine of Ejmā in Islam (اسلام میں اصول اجماع) کے ایک حصہ کا خلاصہ تھا ۔ مقالہ پڑھنے سے پہلے ادارہ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر محمد صغیرحسن صاحب معصومی نے اجماع کی تعریف ، اس کا تصور ، اور اس کی اھمیت پر روشنی ڈالی ۔ مقالہ کے شروع میں مقالہ نگار نے بتایا کہ اجماع کا تصور اسلام میں وحدت فکر اور استحکام پیدا کرنے کے لئے وجود

میں آیا تھا۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس کے متعلق جو تفصیلات ملتی ھیں ان سے معلوم ھوتا ھے کہ قدیم سے ھی اس کے بارے میں شدید اختلافات پائے جاتے ھیں۔ اسلام میں اجماع چونکہ دوسرے مذاھب میں منظم اداروں کی طرح کوئی ادارہ نہیں ھے، اس لئے دور حاضر کے بعض مفکرین نے اس کی فعالیت پر اپنے شبہات کا اظہار کیا ھے، اور وہ اس کو ایک منظم ادارہ کی حیثیت سے ھی مفید سمجھتے ھیں۔

مقالہ میں شاہ ولی اللہ، مولانا عبیداللہ سندھی، سید احمد خاں، ڈاکٹر محمد اقبال، مفتی محمد عبدہ، اور پروفیسر گب (H. A. R. Gibb) کے اجماع کے بارے میں خیالات کا جائزہ پیش کیا گیا۔ شاہ ولی اللہ مجتہدین کے ایسے اجماع کو جس میں ایک شخص کا بھی اختلاف نہ ھو، محال سمجھتے ھیں۔ ان کی رائے میں اجماع کی حقیقت یہ ھے کہ خلیفہ وقت اھل الرائے کے مشورے کے بعد جو حکم نافذ کرے اور وہ پوری امت اسلامیہ میں جاری و ساری ھو جائے اس کو اجماع کہتے ھیں۔ ان کے خیال میں خلافت راشدہ، بالخصوص حضرت عثمان کے بعد صحیح معنی میں کوئی اجماع نہیں ھوا۔ دور فاروقی کے اجماع کو وہ بہت اھمیت دیتے ھیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی صحابہ کے تعامل کو سنت اور تابعین کے تعامل کو اجماع سمجھتے ھیں۔ ان کے خیال میں ھر دور میں اھل الرائے کے باھمی مشورے کثرت رائے اور بحث ومباحثے کے بعد جس رائے پر اتفاق ھوجائے، وھی اجماع ھے۔ اھل اجماع کے لئے وہ '' والذین اتبوھم باحسان '' کی صفت لازمی سمجھتے ھیں۔ سید احمد خاں صرف اس اجماع کو مانتے ھیں جو قرآن و سنت کی نصوص پر مبنی ھو۔ اجماع ان سے علیحدہ کوئی دلیل شرعی نہیں ھے۔ ڈاکٹر اقبال اجتہاد و اجماع کے ذریعہ بدلتے ھوئے حالات میں قرآن و سنت پر مبنی نئے قوانین بنانا چاھتے ھیں۔ وہ مسلمان منتخب نمائندہ اسمبلیوں کے اجماعی فیصلوں کو اجماع سمجھتے ھیں۔ لیکن ان اسمبلیوں میں وہ ھر فن کے ماھرین، جید علماء اور دانشوروں کی نمائندگی ضروری سمجھتے ھیں۔ ان کے خیال میں علماء اصول نے جس

اجماع کا تصور پیش کیا ہے وہ ایک بہت اچھا نظریہ ہے ، لیکن عملی طور پر منظم نہ ہونے کے سبب اس کی کوئی افادیت نہیں ۔ مفتی محمد عبدہ اجماع کے تصور کو بہت و سعت دینا چاہتے ہیں۔ اجماع کو وہ صرف مجتہدین تک محدود نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے خیال میں قرآن مجید جن کو اولو الامر کہتا ہے درحقیقت وہی اہل اجماع ہیں۔ اولو الامر سے مراد قطعاً مجتہدین نہیں ہیں۔ اس لئے ان کے خیال میں اہل اجماع میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جن پر عام لوگ اپنے دینی و دنیوی امور میں اعتماد کرتے ہوں۔ ایسے لوگ ہر معاشرہ میں جانے پہچانے ہوتے ہیں، اسمبلیوں میں کسی مسئلہ پر ان کا اتفاق رائے اجماع کے حکم میں ہے ۔ مفتی عبدہ بھی ڈاکٹر اقبال کی طرح منتخب نمائندہ اسمبلیوں کے اجماعی فیصلہ کو اجماع سمجھتے ہیں۔ مستشرقین میں پروفیسر گب اجماع کے بارے میں قدیم نظریئے کے مؤید ہیں۔ انہیں ان مفکرین کی رائے سے اختلاف ہے جو اس کو کلیسائی نظام کی طرح ایک منظم ادارہ بنانا چاہتے ہیں۔ اجماع کو وہ ملت کی آواز ، امت کا اجتماعی ضمیر اور پختہ عزم کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں اجماع ، امت کا ایسا متفقہ فیصلہ ہے جو ووٹوں کے شمار ، اور کسی مجلس میں هنگامی اتفاق سے حاصل نہیں ہوتا ، بلکہ یہ ایک طویل مدت تک آہستہ آہستہ نا محسوس طریقہ سے اجتماعی رائے کے دباؤ کے ساتھ آگے بڑھتا ہے ، اور امت میں خود بخود اس کا ظہور ہوتا ہے ۔ جن معاشروں کی بنیاد منظم مذہبی اداروں پر نہیں ہوتی ، بلکہ اختلاف رائے پر مبنی ہوتے ہیں، اور اجماع جیسے تصور کے ساتھ وہ مربوط ہوتے ہیں ، ان میں قدیم روایات کو بہت اہمیت دی جاتی ہے ۔ ان میں اولاً تو تبدیلی بہت کم آتی ہے ، بلکہ تبدیلی کو حتی الوسع روکا جاتا ہے ، اور جہاں تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے وہاں بہت آہستہ اور نا محسوس طور پر ہوتی ہے ۔ اگر معاشرہ کا تصوراتی نظام ہر لمحہ بدلنے لگے ، یا تبدیلی کے لئے ہر وقت تیار رہے ایسی صورت میں اجتماعی ضمیر کو سند ماننا نا ممکن ہے ۔ مقالہ نگار نے آخر میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اسمبلیوں یا مذہبی

تنظیموں اور اداروں کے فیصلوں کو ہم عارضی اور وقتی اجماع توکہہ سکتے ہیں لیکن اجماع امت اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا جب تک پوری امت اس کی توثیق نہ کر دے۔ اور ظاہر ہے یہ ایک مدت گذرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

مقالہ ختم ہونے کے بعد سوالات کا سلسلہ شروع ہوا۔

س : جب اجماع کی‌بنیاد سند پر ہے، جو یقیناً قرآن و سنت سے ماخوذ ہوتی ہے، تو پھر اجماع کی کیا ضرورت ہے ؟

ج : علماء اصول نے اس اعتراض کو مخالفین اجماع کی طرف سے کتابوں میں خود نقل کیا ہے۔ اور اس کے جوابات دئیے ہیں۔ لا اجماع الا عن سند" درحقیقت ایک گروہ کا قول ہے، عام علماء اصول اجماع کے لئے سند ضروری نہیں سمجھتے۔ اجماع کے بارے میں انہوں نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ اجماع کی بنیاد یقیناً قرآن و سنت سے ماخوذ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل اکثر معلوم ہوتی ہے۔ تاہم جن مسائل میں قدیم سے اجماع چلا آرہا ہے اور اس کی دلیل معلوم نہیں، اس اجماع کو بھی یہ سمجھ کرحجت مانا جاتا ہے کہ قرون اولی میں جن لوگوں نے اس پر اتفاق کیا تھا ان کو اس کی دلیل ضرور معلوم ہوگی، جو ہم تک نہیں پہونچ سکی۔

س : ادلہ اربعہ میں اجماع ایک مستقل شرعی دلیل ہے، یا قرآن و سنت کے تابع ہے ؟

ج : اجماع کو قرآن و سنت سے علیحدہ ایک مستقل شرعی دلیل سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ بہت سے مسائل میں قرآن و سنت میں حکم موجود ہونے کے باوجود اختلاف تعبیر کے سبب اختلاف ناگزیر ہے۔ اور اس بات کا فیصلہ کرنا کہ کون سی رائے درست ہے مشکل ہوتا ہے۔ اجماع اس اختلاف کو دور کرکے صحیح و درست رائے کو بتلاتا ہے۔ جو رائے اس کے خلاف ہوتی ہے اس کو مرجوح سمجھا جاتا ہے، اور اس پر عمل نہیں ہوتا۔

س : مقالہ نگارنے ڈاکٹر اقبال پر ، ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب کی جو تنقید پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے ۔ ڈاکٹر اقبال اجتہاد و اجماع کو جو صدیوں سے ایک نظریہ بن کر رہ گئے ہیں ، عملی شکل دینا چاہتے تھے ۔ اسمبلیوں میں وہ ماہرین فن اور مخلص نمائندے چاہتے تھے ، جن کے ساتھ علماء کی ایک جماعت بھی موجود ہو۔ ایسی صورت میں ان کے فیصلے اجماع کہے جاسکتے ہیں۔

ج : ڈاکٹر یوسف نے اپنی تنقید کے شروع میں یہ بات کہی ہے ، جو بہت بنیادی ہے ، کہ اجتہاد ایک نا قابل انتقال حق ہے جو کسی مجتہد سے چھینا نہیں جاسکتا ۔ اجماع کے قدیم نظریہ کے مطابق ایک دور میں موجود ایسے تمام مجتہدین کا اتفاق جو اجماع کے اہل ہیں اجماع کی صحت کے لئے ضروری ہے ۔ ایسی صورت میں چند مجتہدین کی اسمبلی میں نمائندگی تمام مجتہدین و علماء کی قائم مقام نہیں ہو سکتی ۔ اور جو مجتہدین اسمبلی کے رکن نہیں ہیں ان سے اجتہاد کا حق نہیں چھینا جا سکتا ۔ اس لئے اسمبلی کے فیصلے علماء اصول کی تعریف کے مطابق اجماع کے حکم میں نہیں آتے ۔ تاہم ان کی اپنی جگہ اہمیت ہے ، کیونکہ قرآن مجید نے شوری کا حکم دیا ہے ، اگر یہ فیصلے قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہیں تو بلاشبہ ان کی حیثیت شرعی قانون کی ہوگی۔ ڈاکٹر یوسف صاحب نے اپنی تنقید میں اجماع کے نظریہ اور اس کے طریق عمل کو بہت واضح طور پر بتایا ہے ، جو کسی طرح بھی اسمبلیوں پر منطبق نہیں ہوتا ۔

---

۱۸ مارچ ۷۲ء : وزیر قانون جناب محمود علی قصوری نے ، جو ادارۂ تحقیقات اسلامی کے چیئر مین بھی ہیں ، ادارے کا معائنہ کیا ۔ سیمینار ہال میں ارکان ادارہ سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے اسکالرز کو انہماک سے کام کرنے کی تلقین کی ، ان ذمہ داریوں کا احساس دلایا جو ان پر ایک ایسے ادارے کے رکن ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی ہیں جس کا مقصد اس دور میں مسلمانوں کی رہنمائی ہے ۔ انہوں نے علم و تحقیق کے ساتھ عمل کی ضرورت پر بھی زور

دیا ۔ انہوں نے فرمایا ادارہ تحقیقات اسلامی کے ارکان کو کم از کم ظاھری احکام اسلام مثلاً نماز روزے کی پابندی میں کوتاھی نہیں کرنی چاھیئے ۔ تحقیقی کام کا ذکر کرتے ھوئے انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کی مثال ھمارے سامنے ھے ۔ جنہوں نے تنہا وہ کام کیا جو پچاس ادارے مل کر نہیں کر سکتے ۔ آزادی فکر کا ذکر کرتے ھوئے انہوں نے بتایا کہ امام ابو حنیفہ خود اس کے بہت بڑے علمبردار تھے اسی لئے ان کے دور میں انہیں اھل الرائے کہا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں ان کے متبعین نے تقلید کو اپنا لیا ۔ امام ابو حنیفہ نے جہاں اس کام کو چھوڑا تھا آپ کو وھاں سے آگے بڑھانا ھے ۔ انہوں نے کہا آزادئی فکر کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کی نئی تعبیر کی جائے ۔ البتہ نئے مسائل میں اسلام کا نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے فکر کا استعمال ضروری ھے ۔ انہوں نے کہا یہ ادارہ اس لئے نہیں ھے کہ مستشرقین کے کاموں کو دھرایا جائے ۔ آپ کو ایسا کام کرنا چاھئے جو اسلام کی روح کو باقی رکھتے ھوئے عہد حاضر میں جدید مسائل کو حل کرنے میں ھماری صحیح رھنمائی کر سکے ۔ انہوں نے ادارہ تحقیقات اسلامی کی ضرورت و اھمیت پر زور دیتے ھوئے اس کو فعال بنانے کی تمنا کا اظہار کیا ۔

ادارہ تحقیقات اسلامی ایمپلائیز ایسوسی ایشن

پچھلے دنوں ادارہ تحقیات اسلامی کے تمام ارکان کا ایک اجتماع ھوا جس میں بہ اتفاق رائے ایک ایسوسی ایشن بنانے کا فیصلہ کیا گیا اور ایک عبوری دستور منظور کیا گیا ۔ اس دستور کے تحت ایسوسی ایشن کے عہدیداروں کا انتخاب کیا گیا جس کے نتیجہ میں جناب محمد یوسف گوراِیہ کو بلا مقابلہ صدر منتخب کیا گیا اور سکرٹری کے عہدے کے لئے انتخاب کیا گیا جس میں جناب عطا محسین کامیاب ھوئے اور جناب توکل حسین صدیقی کو بحیثیت خزانچی بلا مقابلہ منتخب کیا گیا ۔

ایگزیکٹو کمیٹی کے لئے دس ارکان منتخب کیے گئے ۔ جناب ڈاکٹر دیطلف خالد ، جناب ظفر علی ، جناب ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی ، جناب احمد خان ، جناب سید برھان نقیب ، جناب عبد الرزاق ، جناب ضیاء احمد ، جناب محمد حسین چودھری ، جناب شاہ عالم ، اور جناب سرفراز بحیثیت اراکین منتخب کیے گئے ۔

انتخابات کے بعد ایک پر وقار تقریب میں عارضی صدر جناب حافظ محمد طفیل نے منتخب عہدے داروں سے حلف وفاداری لیا ۔ اس تقریب میں ڈائریکٹر ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی صاحب اور سکریٹری جناب اعجاز احمد زبیری صاحب نے بھی شرکت کی ۔

ایسوسی ایشن کے دستور کی منظوری کے لئے خصوصی اقدامات کئے جارہے ھیں ۔

تبصرے کے لئے درج ذیل کتب موصول ھوئیں ۔

تاریخ کشمیر تصنیف سید محمود آزاد ۔

حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق تصنیف مولانا محمد تقی عثمانی ۔

مقام صحابہ تصنیف مولانا مفتی محمد شفیع ۔

تذکرۂ حضرت ایشان تصنیف میاں اخلاق احمد ۔

اعتذار

ادارے کو افسوس ھے کہ مسٹر محمد یوسف گورایہ کے مضمون '' اسلامی طبی ھدایات کا عملی نفاذ '' (بابت ماہ نومبر ۱۹۷۱ صفحہ ۳۸۳ سطر ۱) میں '' اسلام کے دین فطرت '' کی جگہ '' اسلام کے مکمل ضابطہ حیات '' طبع ھو گیا ھے ۔ قارئین سے التجا ھے کہ درست کر لیں ۔

انتقاد

نام کتاب : الفوز الکبیر فی اصول التفسیر

از : امام شاہ ولی اللہ رحـ ۔ اصل فارسی سے عربی ترجمہ :
علامہ محمد منیر دمشقی ۔ آخری فصل مبحث المقطعات
کا عربی ترجمہ از علامہ محمد اعزاز علی دیوبندی

شائع کردہ : المکتبہ العلمیہ ۔ ۱۵ ۔ لیک روڈ ۔ لاہور

ضخامت : ۱۹۲ صفحات ۔

قیمت : تین روپیہ ۔

امام شاہ ولی اللہ رحـ (بارھویں صدی ھجری) میں ہندوستان کے عظیم مجتہد اسلامی مفکر اور بلند پایہ مصنف تھے ۔ انہوں نے قرآن میں تفکر و تدبر کی دعوت کو عام کرنے کے لئے اپنی قلمی طاقتیں صرف کیں اور قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کیا ۔ اپنے دور کے عامۃ المسلمین بالخصوص علماء کے جمود و تعطل کو توڑا اور انہیں مسلسل جد و جہد اور جہاد و اجتہاد کرتے رہنے کی تلقین کی ۔ قدرت نے انہیں آراء مختلفہ میں تطبیق دینے کا ملکہ عطا فرمایا تھا ۔ ان کی تحریر کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے قاری کو اپنی پہنچ سے بالا تر تک رسائی کی ترغیب دیتے ھیں ۔ اس کی ایک مثال زیر تبصرہ کتاب کے موضوع سے متعلق پیش کی جاتی ہے ۔ شاہ صاحب لکھتے ھیں :

" ناسخ و منسوخ آیات کی فہرست علماء کے ھاں بہت طویل ھوگئی . . . . متاخرین کی اصطلاح بالخصوص ھماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد تھوڑی ہے . . . . کتاب الاتقان میں علامہ جلال الدین سیوطی نے علماء

کی ناسخ و منسوخ کی طویل بحث کے بعد متاخرین کی رائے جو علامہ ابن عربی کی رائے کے مطابق ہے تقریباً بیس آیتوں کو شمار کیا ہے اور اس فقیر کی رائے میں ان میں سے بھی بیشتر قابل غور ہیں۔ ۔ ۔ ۔"

بعد ازاں وہ "الاتقان" میں مذکورہ بیس ناسخ و منسوخ آیات کو اپنے تنقیدی تبصرہ کے ساتھ درج کرتے ہوئے ان میں سے صرف پانچ میں — جنہیں بقول مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نہایت آسانی سے تطبیق دی جا سکتی ہے — نسخ مان لیتے ہیں۔ مولانا سندھی مرحوم ان میں سے ایک آیت بطور نمونہ لے کر اسے غیر منسوخ ثابت کرتے ہیں - مرحوم جو شاہ ولی اللہ کے مزاج شناس تھے ناسخ و منسوخ آیات میں شاہ ولی اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معتزلہ کے قول کے مشابہ ہو جاتی ہے اور عام اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے اور شاہ صاحب جو اصلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی" -

(شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ از مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم)

شاہ ولی اللہ رح کا اکثر اختلافی مسائل میں اس قسم کا محتاط رویہ ، اپنے ذہین قاری کو اس بلند مقام پر پہنچانے کے لئے مہمیز ہوتا ہے جہاں وہ خود نہ پہنچ سکے - اور یہی ایک مخلص اور ترقی پسند استاذ کا اسلوب تعلیم ہوتا ہے:

گر ما نہ رسیدیم تو شاید برسی

اصول تفسیر میں شاہ صاحب کی زیر تبصرہ کتاب عالم اسلام میں بہت مقبول ہوئی ، بعض مدارس میں اسے نصاب میں بھی جگہ دے دی گئی ، اردو اور عربی میں اس کے ترجمے ہوئے اور کئی بار شائع ہوئے - زیر تبصرہ اشاعت پر اس کے

ناشر مولوی عبدالحق صاحب نے اپنے پیش لفظ میں یہی لکھا ہے کہ نایاب ہونے کی وجہ سے ہم نے اسے پھر سے چھاپ دیا ہے۔

سب سے پہلے اس کتاب کے قاری کو یہ پریشانی ہوتی ہے کہ مقدمہ میں تو وہ شاہ ولی اللہ رح کی یہ تحریر دیکھتا ہے کہ اس کتاب کے مقاصد پانچ ابواب میں منحصر ہیں (دیکھئے صفحہ : '' د '') لیکن فہرست میں یا کتاب میں کہیں پانچواں باب نظر نہیں آتا جبکہ فارسی اصل اور عربی ترجمہ مطبوعہ نورمحمد اصح المطابع کراچی میں یہ پانچواں باب موجود ہے۔ شاید مصنف رح کی اسے علیحدہ چھاپنے کی رخصت سے فائدہ اٹھایا گیا ہو ، لیکن چونکہ یہ باب خود شاہ ولی اللہ رح نے عربی میں لکھا ہے لہذا فارسی والے تو اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں عربی میں کتاب چھاپنے والوں کے لئے یہ رخصت نہیں عزیمت ہے ہماری رائے میں بہتر ہوگا کہ ناشرین اپنے نسخہ کی تکمیل کے لئے پانچواں باب چھاپ کر بطور ضمیمہ منسلک کر دیں کیونکہ مصنف نے لغت کی اتنی معلومات ایک مفسر کے لئے لازمی قرار دی ہیں۔ ہمارے خیال میں قرآن مجید کے طلبہ کے لئے یہ قیمتی اضافہ یقیناً نہایت مفید ہوگا۔

شاہ صاحب نے پہلے باب میں قرآن کے معانی و مطالب کو مندرجہ ذیل علوم پنجگانہ میں تقسیم کیا ہے (۱) علم احکام (۲) علم بحث و مناظرہ (۳) علم تذکیر بآلاء اللہ (کائنات میں اللہ کی قدرتوں کا مطالعہ) (۴) علم تذکیر بایام اللہ (تاریخ سے عبرت)۔ (۵) علم تذکیر بالموت۔

دوسرے باب میں نظم قرآن کے اسرار و رموز کھولے گئے ہیں تیسرے باب میں قرآن کے اسلوب بدیع کی حکمتیں بیان کی گئی ہیں ، چوتھے باب میں تفسیر کے مختلف فنون کا تذکرہ اور صحابہ و تابعین کی تفسیر کے اختلافات کا حل ہے۔ پانچواں باب جو اس کتاب میں موجود نہیں قرآن مجید کے مشکل الفاظ کی شرح پر مشتمل ہے۔ شاہ ولی اللہ رح لکھتے ہیں کہ ایک مفسر کے لئے قرآن مجید

کے الفاظ کی اتنی معلومات کا حفظ کر لینا ضروری ہے اور اس کے بغیر تفسیر کا مطالعہ ممنوع و محظور ہے۔

کتاب کے مضامین اور ترجمہ کی صحت پر کچھ لکھنا اس مختصر سے مضمون میں ممکن نہیں یہ ایڈیشن تخریج آیات اور توضیحی ملحوظات کی وجہ سے ممتاز ہے اگر چہ موخر الذکر میں کہیں غیر ضروری تطویل بھی ہے (مثلاً صفحہ ۱ پر نمبر (۲) صفحہ ۹ پر نمبر (۲) وغیرہ۔

صفحہ ۱۱۰ پر فارسی عبارت: و لهذا در وقت استفهام او "ام" می گویند و در وقت عطف "أو" کے عربی ترجمہ: "و من ههنا اطلاقهم كلمة" أو، أم وقت الاستفهام و وقت العطف أو" میں اول الذکر "أو" کا اضافہ سہو ہے، جو دونوں عربی نسخوں میں موجود ہے صحیح کچھ اس طرح ہونا چاہئے: و من ههنا اطلاقهم كلمة" "أم" وقت الاستفهام به و وقت العطف "أو"۔

صفحہ ۳۳ پر " ولاسكني " حدیث کے الفاظ کے لئے نمبر ۸ حاشیہ میں سورہ بقرہ کا حوالہ دیا گیا ہے جو درست نہیں، صفحہ ۳۳ پر " يسألونك" کے بجائے " يسألون" اور صفحہ ۵۸ پر " يأتوننا" کے بجائے " ياتونا" اور اسی قبیل کی غلطیاں زیادہ توجہ کی طالب تھیں۔ ہمیں شاہ ولی اللہ رحمہ کے بعض مستعملہ الفاظ یا تاویلات سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن مجموعی طور پر یہ کتاب قرآن فہمی کے لئے انتہائی مفید معلومات رکھتی ہے اور قرآن مجید میں تدبر کرنے والے ہر شخص کے لئے اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔

(عبد الرحمن طاهر سورتی)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی)		
از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی)		
از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)		
از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)		
از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)		
از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)		
از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)		
از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی)		
ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) ازکمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰
دواء شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce	از کے - این احمد
The Political Thought of Ibn Taymiyah	از قمرالدین خاں
مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم	از تنزیل الرحمن
Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey	از محمد رشید فیروز
نظام زکواۃ اور جدید معاشی مسائل	از محمد یوسف گورایہ

Regd. No. P. 14 *April* 1972

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ ، جون ، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ برائے پاکستان	سالانہ چندہ برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	-/۵ روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماہنامے

	سالانہ چندہ برائے پاکستان	سالانہ چندہ برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	-/۶۰ پیسے ۷-۱/۲ نئے پنس -/۲۰ سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانش‌ور جو اسلامک اسٹیڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(*i*) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(*ii*) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

علمی و دینی

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

تا کہ وہ دین میں فہم حا

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر : اعجاز احمد زبیری - مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیوٹ پریس اسلام آباد

ماهنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۹ | ربیع الاول ۱۳۹۲ھ ✦ مئی ۱۹۷۲ء | شمارہ ۱۱

مشمولات

✦✦✦✦✦

نظرات

ربیع الاول کا مہینہ ہمیں اس آسمان کے نیچے اور اس زمین کے اوپر ہونے والے اس عظیم واقعے کی یاد دلاتا ہے جس سے بڑھ کر عظیم واقعے کا تصور انسانی ذہن کرنے سے قاصر ہے۔ یہ عظیم واقعہ نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و سلم کی ولادت با سعادت کا واقعہ ہے۔ انسانی تاریخ اس واقعے پر جس قدر بھی ناز کرے کم ہے۔ اس لئے کہ یہ انسانیت کی معراج کی وہ سدرۃ المنتہی ہے جس کے آگے تصور کے پر جلتے ہیں اور جس کے اوپر طائر وہم و خیال کو بھی پر مارنے کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ ظہور قدسی کے اس عظیم واقعے کی یاد منانا صرف مسلمانوں کا حق نہیں بلکہ پوری انسانیت، جن و ملائک بلکہ کائنات کی ایک ایک شے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اظہار امتنان و تشکر کے لئے سجدہ ریز ہو جائے۔

طلع البدر علینا من ثنیات الوداع وجب الشکر علینا ما دعا للہ داع

سید الانبیاء کی تشریف آوری سے کائنات کو گوہر مقصود مل گیا۔ سرور کونین کیا آئے باغ عالم میں بہار آگئی۔ حق و صداقت، خیر و صلاح، عدل و انصاف، اخوت و مساوات، علم و معرفت، دانش و حکمت، فکر و بصیرت، مجد و شرف، علو و رفعت، رأفت و رحمت، ایثار و اخلاص، طہارت و پاکیزگی، عفو و درگذر، ضبط و تحمل، صبر و رضا، دوستی و دشمنی، حلم اور رواداری کے الفاظ کو ان کے معانی مل گئے۔ زندگی کو جینے کا قرینہ آگیا۔ کوئی مانے یا انکار کرے آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی پیدائش نے زندگی کے خاکے میں وہ رنگ بھرے کہ زندگی کو مزید رنگوں کی ضرورت نہ رہی، صبغۃ اللہ و من احسن من اللہ صبغۃ۔ درود و سلام ہو اس ہادی برحق، پیغمبر صادق رحمت عالم صلی اللہ علیہ و سلم پر جس نے امیری میں فقیری کی ایسی مثال قائم کر دی کہ اس کے بعد کوئی صاحب امر خلق خدا کا خادم بنے بغیر مخدوم کہلانے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔ نہ کوئی راعی اپنی رعیت کے متعلق مسئولیت کی ذمہ داری سے مبرا ہو سکتا ہے۔

(باقی صفحہ ۳۱ پر)

سماجی انصاف

محمد صغیر حسن معصومی

سماجی انصاف مسلم معاشرے کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ تاریخی واقعات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ ہر زمانے میں اسلام کے فرزندوں نے سماجی انصاف کا بول بالا کیا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سماجی انصاف اسلام کی بنیادی تعلیم ہے۔ اسلام کے معنی ہیں اللہ پروردگار کے آگے سر جھکا دینا، حق کے آگے چون و چرا نہ کرنا۔ مسلمان وہ ہے جو اپنے حقوق کو دوسروں کے لئے قربان کر دے، جس کی زبان، ہاتھ یا دل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی گزند نہ پہنچے۔ آج سے تقریباً چودہ سو برس پیشتر پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ و سلم نے اسلام کی تبلیغ شروع کی تاکہ دنیا میں سماجی انصاف قائم ہو، کوئی شخص کسی شخص پر ظلم نہ ڈھائے، زور آور کمزور کو آنکھیں نہ دکھائے، مالدار مفلس کو ذلیل نہ سمجھے۔ طاقت اور مال و دولت کی میزان پر انصاف کو تولا نہیں جاسکتا۔ آج کی طرح اس دور کی دنیا میں بھی طاقت و دولت کی بنیاد پر طبقات قائم تھے۔ عرب میں علم و تہذیب نہ ہونے کی وجہ سے زیادہ بدنظمی تھی۔ قبائلی جھگڑے آئے دن ہوتے رہتے تھے۔ لوگ طاقت کے مظاہرے سے باز نہ آتے تھے۔ بس چلتا تو اکے دکے مسافروں کو پکڑ کر دوسرے قبائل کے ہاتھوں بیچ دیتے تھے۔ لوٹ مار کا خطرہ برابر رہتا تھا۔ یہود و نصاریٰ بھی سرزمین عرب میں بستے تھے۔ مگر علم و ثقافت کے دعویدار ہونے کے باوجود سماجی خیر و بہبود کے قوانین کا پاس نہ رکھنے کی وجہ سے عربوں کے اخلاق و عادات پر اثر انداز نہ ہوسکے۔ تاریخی شہادتیں بتاتی ہیں کہ مدینہ منورہ، طایف، نجران

اور خیبر وغیرہ میں بڑی تعداد میں یہود و نصاری بستے تھے۔ علم و دولت کے ذریعہ آس پاس کے عرب قبائل پر حاوی تھے ، ان سے کام لیتے اور معاوضہ بہت کم دیتے یا بالکل نہ دیتے ۔ عرب سرداروں میں بھی یہ برائیاں آگئی تھیں۔ سر زمین عرب سے باھر شام و مصر میں بازنطینی نصرانیوں کی حکومت تھی اور مشرق و شمال کی جانب ایرانیوں کی سلطنت تھی جو آتش پرست تھے - عرب کے جنوب میں یمن اور حضر موت کے علاقوں پر اکثر ایرانیوں یا حبشہ کے عیسائی حکمرانوں کا قبضہ رھتا تھا - ان کے قلمرو علاقوں میں بھی امن و امان ، آزادی و حریت ، اور سماجی انصاف و عدل واجبی حد تک ھی نظر آتے تھے - ایسے پر آشوب زمانے میں پیغمبر اسلام رحمت بن کر مبعوث ھوئے۔ سیکڑوں بتوں کی عبادت کی جگہ ایک اللہ رب العالمین کی عبادت کی تلقین کی - اللہ تعالی کا کلام قرآن پاک پڑھکر سنایا ، اور اس کی تعلیمات پر عمل کرنے کے طریقے بتائے۔ قریش اور مکہ کے لوگوں کو اپنی صداقت و امانت کا واسطہ دے کر اپنی رسالت کا یقین دلایا ۔ وہ لوگ جنہیں دولت و ثروت اور طاقت کا نشہ تھا، آپ ص سے برگشتہ ھوگئے ، غریب ، مفلوک الحال ، غلام اور کمزور آپ ص کے گرد جمع ھوگئے ، اور آپ ص کی تعلیم کے مطابق آپس میں مساوات ، اخوت ، اخلاص و محبت ، عدل و انصاف اور ایثار و قربانی کا عملی مظاھرہ کرنے لگے - کچھ مالدار شخصیتیں جو ایمان کے نور سے چمکیں انہوں نے بھاری قیمتیں ادا کر کے اپنے غلام مسلمان بھائیوں کو خرید کر آزاد کیا ۔ حسن سلوک ، محبت و خلوص کا بدلہ اسلام کے فرزندوں کو دشمنی و عداوت سے ملا ، اور سختیوں کا سامنا کرنا پڑا ۔ قریشیوں نے توحید کے پروانوں کا جینا حرام کر دیا - خود پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ و السلام کو طرح طرح سے تکلیفیں پہنچانے لگے ۔ مجبوراً مسلمانوں کو مکہ سے ھجرت کرنے کی اجازت دی گئی ، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کو یثرب کی جانب ھجرت کر نی پڑی اور اس شہر کا نام آپکی تشریف آوری کے بعد مدینۃ الرسول پڑ گیا ۔

مدینہ پہنچ کر رحمت عالم صلی اللہ علیہ و سلم کو قرآن حکیم کی تعلیمات پر عمل کرنے میں بڑی سہولت ہوگئی۔ اور امن و امان کے ساتھ مدینہ منورہ کے مختلف قسم کے باشندوں کو جن میں یہود، نصاری، اور اوس و خزرج کے وہ سارے افراد بھی تھے جو ابھی تک اسلام نہیں لائے تھے، ان سب کو آپ ؐ نے ایک معاہدہ کے ذریعے متحد کر دیا، اور یہ لوگ ایک عرصے تک اس معاہدے کی وجہ سے آپس میں ایک دوسرے کے ممد و معاون بنے رہے اور صلح و آشتی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ البتہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت اور ان کی خوشحالی کو یہود و نصاری نہ دیکھ سکے، اور وقتاً فوقتاً فرزندان اسلام کے خلاف بدعہدی اور بغاوت کا مظاہرہ کرتے رہے اور آخر کار غدر و بےوفائی کے نتیجے میں مدینہ منورہ سے نکالے گئے۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد عرب قبائل کے اخلاق و عادات میں نمایاں فرق رونما ہوا۔ وہ لوٹ مار، قتل و غارت، فحاشی اور دوسری برائیوں سے تائب ہو کر باہمی تعاون، حسن سلوک اور اخلاق فاضلہ کے خوگر ہوگئے۔ امانت و دیانت، صلح و آشتی، مودت و اخوت، عدل و انصاف جیسی صفات کے حامل بن گئے۔ مہاجرین و انصار ایک دوسرے کے بھائی بن چکے تھے اور ایک دوسرے کے حقوق و عزت کے نگہبان سمجھے جاتے تھے۔

اسلام نے اولین بار ایک ایسے معاشرے کو جنم دیا جو صراط مستقیم اور راہ اعتدال پر گامزن رہا۔ اس معاشرے کا ہر فرد نیکی کا گرویدہ اور بدی سے دور بھاگنے والا تھا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (یعنی نیک کام کا حکم دینا اور برے سے روکنا) کو اپنا فرض منصبی بنا کر اسلامی معاشرہ " امت وسط " کے لقب کا مستحق ہوا۔ دنیا میں عدل اسی طرح قایم ہو سکتا ہے کہ برائی کو روک دیا جائے اور نیکی کو رائج کیا جائے۔ اسی طرح دنیا کے نظم میں اعتدال پیدا ہو سکتا ہے۔ عدل کے معنی ہیں افراط و تفریط سے بچنا یعنی کسی شے کا نہ زیادہ ہونا اور نہ کم ہونا۔ یہ درجہ مقام

وسط اور درمیانی ہے۔ دنیا میں جو برائیاں ہیں، غور کیجئے تو وہ افراط و تفریط کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اسی طرح کسی چیز کو ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا اور ہر شے کا اپنی حد سے تجاوز کرنا اسراف ہے۔ اور اس سے بڑھ کر گناہ کی کیا تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ قوتوں اور خواهشوں کے خرچ میں اعتدال سے کام نہ لینے کا نام ہے۔ اسی طرح ایک دوسرا لفظ 'تبذیر' ہے، یعنی کسی چیز کو اس کے مصرف کے علاوہ دوسری جگہ خرچ کرنا، مثلاً دولت فرد کے ضروری آرام و آسایش، عزیز و اقارب کی اعانت، اور اعمال حسنہ میں خرچ کرنے کے لئے ہے۔ اگر اسے محض نمود و نمایش، دنیوی عزت اور حکام کی نظروں میں رسوخ حاصل کرنے کے لئے لٹانا شروع کر دیں، تو قرآن پاک اسے "تبذیر" سے تعبیر کرتا ہے۔ اور چونکہ اس کا نقصان اسراف سے زیادہ ہے، اس لئے وعید بھی سخت وارد ہوئی۔ مسرف کے لئے تو صرف "ان اللہ لا یحب المسرفین" (خدا اسراف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا) فرمایا، اور تبذیر کے مرتکبین کو "کانوا اخوان الشیاطین" کہہ کر شیطان کے اخوان و اقارب میں شمار کیا گیا۔ دونوں لفظوں کا فرق قرآن پاک کی آیتوں سے واضح ہو جاتا ہے۔ یعنی "کلوا و اشربوا ولا تسرفوا۔ انہ لا یحب المسرفین"، کھاؤ، پیو، لیکن اسراف نہ کرو، اللہ اسراف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

بھوک اور پیاس میں غذا اور پانی کا صرف بالکل صحیح کام ہے، اور اشیاء کا بے موقع خرچ کرنا نہیں ہے۔ غذا کھانے ھی کے لئے ہے، اور پانی پینے ھی کے لئے ہے، لیکن اگر حد خواهش اور ضرورت سے زیادہ کھایا جائے، یا ان کی تیاری اور اکل و شرب پر بے جا روپیہ صرف کیا جائے تو یہ اسراف ہوگا، اور اعتدال سے دور، اسی لئے حکم ہوا کہ اسراف مت کرو۔ ایک دوسرے موقع پر اللہ تعالی نے فرمایا، "و ات ذا القربیٰ حقہ و المسکین و ابن السبیل ولا تبذر تبذیرا"، اور اقارب کا حق ان کو دو، نیز مسکین اور مسافر کے حقوق ادا کرو، اور دولت کو ضایع مت کرو۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ دولت کا صحیح مصرف ہے۔

اعزہ و اقربہ کے حقوق ادا کرنا ، حاجت مندوں اور مسافروں کی ضرورتوں کو پورا کرنا ۔ پس دوسرے کاموں میں بے موقع خرچ کرنا سماجی انصاف کے خلاف ہوگا ، اور فسق و فجور سمجھا جائے گا ۔

ایک دفعہ پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ و سلم نے ایک اعرابی سے کچھ قرض لیا ، اور اس کو ایک معین وقت پر ادائیگی کے لئے بلایا ۔ اتفاق یہ ہوا کہ میعاد پوری ہونے پر جب وہ اعرابی آپ ؐ کے پاس آیا اور اپنے قرض کی ادائیگی کا تقاضا کیا تو آپ ؐ کے پاس کچھ نہ تھا ۔ آپ ؐ نے مزید مہلت چاہی اور فرمایا کہ کچھ دنوں کے بعد آئے ۔ اعرابی کو آپ ؐ پر طیش آگیا اور بے ادبی کی باتیں کرنے لگا ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پکڑ لیا اور چاہتے تھے کہ اس کو زیادتی کا مزہ چکھائیں کہ خود پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ و سلم نے بڑھکر حضرت عمر رض کو روکا ۔ اور کہا کہ میں مقروض ہوں اور اس کا حق مجھ پر ہے اس لئے صبر و تحمل کی ضرورت ہے ۔ آخر آپ ؐ نے ایک دوسرے صحابی سے لے کر قرض ادا کیا ۔ اعرابی پر آپ ؐ کے انصاف اور صبر و تحمل کا بڑا اثر ہوا اور وہ ایمان لے آیا ۔

غزوۂ خندق میں جب مدینہ کے ایک جانب کھائی کھودنے کا فیصلہ ہوا تو صحابہ کرام رض کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم بھی خندق کھودنے اور مٹی ہٹانے میں برابر کے شریک تھے ۔ شب و روز سب کے ساتھ اس کام میں مصروف رہے ۔ مدینے کے ارد گرد قریش کے ناگہانی حملہ کے خوف سے باری باری پہرہ دینے کا کام آپ ؐ بھی انجام دیتے تھے ۔ ایک شب کو جب کفار کے حملہ کی افواہ گرم ہوئی تو آپ ؐ ایک گھوڑے پر سوار ہوکر دور دور تک دشمنوں کے کھوج میں نکل گئے ۔ پھر واپس آکر سب کو تسلی دی اور اپنے اپنے گھروں میں آرام سے سونے کا حکم دیا ۔

لگان و خراج کی رقمیں اور اشیاء لوگوں میں آپ ؐ سب سے پہلے تقسیم

کر دیتے ، اور کبھی ایسا بھی ہوتا کہ اپنے لئے کچھ نہ چھوڑتے ، چنانچہ ام المؤمنین حضرت عایشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بسا اوقات تین تین روز تک گھر میں آگ نہ جلتی ، اور آل نبی ص ایک یا نصف کھجور کھا کر روزہ افطار کر لیتے ۔ غرض اپنے اہل و عیال سے زیادہ اپنی امت کی آسایش و سہولت کا آپ ص کو خیال رہتا تھا ۔

فتح مکہ کے دن قریش کے ظالم سردار آپ ص کے سامنے سرنگوں کھڑے تھے ، آپ ص چاہتے تو ان کے ظلم کا بدلہ لے سکتے تھے ، مگر آپ ص تو سراپا رحمت اور عدل و انصاف تھے آپ ص نے سب کو معاف کر دیا ۔ آپ ص کے حسن سلوک سے سب مسلمان ہوگئے ۔ مسلمانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ سماجی انصاف اور عدل کا خیال مسلمانوں کو اتنا تھا کہ وہ کبھی ظلم کا بدلہ بیجا طور پر نہ لیتے ۔ اور سزا دینے میں حد اعتدال سے آگے نہ بڑھتے ۔

اسلام سارے عالم کے ارباب دانش کو ببانگ دھل دعوت دیتا ہے کہ آؤ سب مل کر اس ایک بات پر اتفاق کر لیں کہ اللہ کے سوا کسی دوسرے کی پرستش نہ کریں ، اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں ، اور نہ اپنے میں سے کسی کو کسی پر ماسوائے اللہ فوقیت دیں اور نہ اس کے سوا کسی کو آقا اور داتا سمجھیں ۔ اگر یہ اہل کتاب (ارباب دانش) اس بات کا عہد نہ کریں تو کہدو کہ تم سب گواہ رہو ہم خود کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں :
” قل یاھل الکتب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ألا نعبد الا اللہ ، ولا نشرك به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ ، فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون “ (آل عمران : ۶۴) اس آیت پاک کی واضح تعلیم ہے کہ اللہ تعالی قادر مطلق ہے ، اور اس کے سارے بندے ، جس ملک و ملت ، اور جس دین و عقیدے کے بھی ہوں ، اس کے لئے برابر ہیں ۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ کسی پر اپنی فضیلت جتائے ، اور نہ کسی کے لئے جائز ہے کہ اللہ تعالی کے سوا کسی کو حاجت روا سمجھے ۔ یہ بات شرک کے قریب ہے کہ کوئی یہ

خیال کرے کہ فلاں بزرگ کی قبر پر حاضری دینے کی وجہ سے میری یہ حاجت یا آرزو پوری ہوئی ، حاجت روا اور آرزو پوری کرنے والا اللہ اور صرف اللہ ہے۔ اپنی بد اعمالیوں یا ناقص اعمال کی وجہ سے کسی کی دعا قبول ہوتی نہیں دکھائی دیتی تو وہ کسی بزرگ کی زیارت کے بعد ان کی سفارش کے وسیلے سے اللہ تعالی سے دعا کرتا ہے۔ اسلام نے برے اعمال سے بچتے رہنے کی تلقین اسی لئے کی ہے کہ اللہ کے بندے سب آپس میں برابر ہیں کسی کو کسی پر فوقیت نہیں، اور نہ کسی کو اپنے سے نیچا سمجھنا چاہئے ، پس سب کو برابر حقوق حاصل ہیں۔ البتہ ہر ہر فرد اپنے اپنے نیک اعمال کی وساطت سے مختلف مدارج و مراتب پر فایز ہوتا ہے۔ اس لئے اساسی اصول عدل و انصاف ، حقوق و واجبات سارے انسانی افراد کے لئے برابر ہیں ان میں اگر ذرہ برابر بھی کمی یا بیشی کی جائے گی تو ظلم و عدوان ہوگا۔ رنگ ، روپ ، مذھب اور عقیدے کا فرق نہ کیا جائے گا۔ اسلامی سماج دنیا کی تاریخ میں اولین مثال ہے کہ مسلمانوں کی حکومت میں ہر کیش و ملت کے لوگ صلح و آشتی ، اور امن و امان کے ساتھ بستے تھے، اور سب کو مساویانہ شہری حقوق حاصل تھے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہر فرد کے لئے آذوقہ مقرر کیا تو غیر مسلم فقیر و محتاج کو دست سوال بڑھانے کے لئے نہیں چھوڑا ، ان کے لئے بھی روزینے مقرر کر دیئے۔

معاملات اور تجارتی لین دین میں کمی بیشی کرنے سے اسلام نے سختی سے منع کر دیا ۔ قیمتوں پر کنٹرول کرنے کے لئے اشیاء کو بازار سے ناپید کر دینا سخت گناہ قرار پایا ۔ گرانی بڑھانے کے لئے چیزوں کو خریدنا فساد برپا کرنے کے مترادف بتایا گیا ۔ چور بازاری، چوری چھپے اشیاء کی نقل و حرکت کو بھی فساد کہا گیا ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : '' قد جاء تکم بینة من ربکم ، فاوفوا الکیل و المیزان ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ، ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحھا ذلکم خیر لکم ان کنتم مؤمنین '' (الاعراف : ۸۵) تمھارے پاس تمھارے پروردگار کی طرف

سے مثالیں آچکی ہے تو تم ناپ اور تول پوری کیا کرو ، اور لوگوں کو چیزیں کم نہ دیا کرو ، اور زمین میں اصلاح کے بعد خرابی نہ پیدا کرو ، اگر تم صاحب ایمان ہو تو سمجھ لو کہ یہ بات تمہارے حق میں بہتر ہے ۔

" یا قوم اوفوا الکیل و المیزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین" (ھود : ۸۵) اور اے قوم! ناپ اور تول انصاف کے ساتھ پوری پوری کیا کرو اور لوگوں کو ان کی چیزیں کم نہ دیا کرو ، اور زمین میں خرابی کرتے نہ پھرو ۔ زمین میں خرابی کرنا فساد برپا کرنا نہایت عام حکم ہے ، اس کا مطلب صرف نقض امن نہیں ، ملکی قوانین ' دینی اور اخلاقی نیز معاشرتی اصولوں کی خلاف ورزی سے بھی فساد رونما ہوتا ہے ۔ دوسروں کے حقوق غصب کرنا ، کسی کے ساتھ زبردستی کرنا ، کسی کو دھوکا دینا ، دنیاوی کاروبار میں تعطل پیدا کرنا ، اپنے ذاتی مفاد کے لئے دوسروں کی سہولتوں کو برباد کرنا ، بھلے کاموں میں تعاون نہ کرنا ، اور برے کاموں کے لئے ورغلانا سب خرابی و فساد کے نتائج ہیں ۔

اسلام نے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم دیا ہے وہ اسی سماجی انصاف کے پیش نظر مشروع ہے ۔ غیر اسلامی ثقافت کے غلبے کے باعث آج کے مہذب سماج میں البتہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی کوشش کرنے والوں سے کہا جاتا ہے " دوسروں کے امور میں مداخلت نہ کرو ، اور اپنی راہ لو ، " آج سے سالہا سال پہلے کے لوگ جو اسلامی تعلیمات سے زیادہ لگاؤ رکھتے تھے ایسا کہنے والوں کو برا سمجھتے تھے ، کیونکہ ایسا کہنا اسلامی حکم کے خلاف ہے ۔ دو جھگڑنے والے گروہوں میں صلح کرانا مسلمانوں کی شان ہے اور قرآن کا فرمان ۔

سماجی انصاف کے پیش نظر اسلام نے جہاد کا حکم دیا ہے، اور پیہم کوشش کرنے کی تلقین کی ہے ، قرون اولیٰ میں مسلمانوں کا فریضہ تھا اپنے ملک ،

وطن اور ہم قوم کی فلاح و بہبود کے لئے کوشش میں لگے رہنا ، یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ بتلاتی ہے کہ ایک طرف سترہ سالہ سپہ سالار محمد بن قاسم سندھ کو فتح کرتا ہے اور مسلمان قیدی عورتوں کو دشمنوں کے چنگل سے چھڑاتا ہے۔ دوسری جانب موسی بن نصیر ستر سال کی عمر ہو جانے پر بھی بحراطلانتک کے کنارے پانی میں گھوڑے ڈال دیتا ہے اور کہتا ہے : اے آسمان اور اے بحر بیکران ! اگر اس سے پرے بھی کوئی خطہ زمین میرے علم میں ہوتا تو اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے وہاں بھی پہنچنے کی کوشش کرتا ، اور آگے بڑھنے سے باز نہ آتا ۔

غرض اسلام کے نام لیوا اپنے آخری وقت تک کوشش میں لگے رہتے ہیں، کبھی جدو جہد اور عمل خیر سے دست بردار یا ریٹائرڈ نہیں ہوتے ۔

بقیہ نظرات

یوم اقبال ہر سال کی طرح امسال بھی آیا اور گذر گیا ۔ مگر اس مرتبہ ہر اس شخص کے تاثرات بہت مختلف ہوں گے جس کے سینے میں درد مند دل ہے، اس لئے کہ اب کے جن حالات میں یہ یادگار دن آیا وہ بھی بہت مختلف ہیں۔ پاکستان کی تاریخ کے ساتھ اقبال کا نام بطور علامت کے استعمال ہوتا رہا ہے۔ آج سے ۲۴ سال پیشتر بھی یوم اقبال آیا تھا جب اقبال کے حسین خواب کا عکس جمیل مملکت خدا داد پاکستان کی صورت میں جلوہ گر ہوا تھا ۔ بہ بین تفاوت رہ از کجا است تابہ کجا ۔ ۲۴ سال پہلے کے یوم اقبال اور ۷۲ء کے یوم اقبال میں کتنا فرق ہے۔ اقبال نے ملت اسلامیہ کی وحدت کا خواب دیکھا تھا :۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر

پوری دنیائے اسلام نہ سہی بر صغیر کے مسلمانوں نے متحد ہو کر ایک ایسی ریاست قائم کی جو اس خواب کی تعبیر تھی مگر وائے افسوس کہ وہ تعبیر ادھوری رہ گئی، ایک ملک کے مسلمان یکجا نہ رہ سکے ۔ پاکستان کا ایک حصہ اس سے الگ ہوگیا !

سیرت طیبہ کا مطالعہ

عبدالقدوس ہاشمی

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت طیبہ اور آپ کے احوال زندگی کا بار بار اور غور و فکر کے ساتھ عمیق مطالعہ نہ صرف مسلمانوں کے لئے نہایت ضروری ہے بلکہ غیر مسلموں کے لئے بھی ایک فریضۂ انسانی کا درجہ رکھتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے تو یہ مطالعہ اس لئے نہایت ضروری ہے کہ ہمیں خالق کائنات خدائے بزرگ و برتر نے اپنی کتاب قرآن مجید میں یہی حکم دیا ہے۔ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے نقش قدم پر چلیں، ان کی اتباع کریں اور ان کے اسوۂ حسنہ کو اپنی زندگی کے لئے نمونۂ عمل قرار دے کر اپنے آپ کو اسی رنگ میں رنگنے کی سعی کریں اور اسی میں ساری زندگی بسر کر دیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کی تعمیل ہم اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب کہ ہم آپ ؐ کی سیرت طیبہ سے واقفیت حاصل کریں، بار بار پڑھیں، سنیں، دوسروں کو سنائیں، خود یاد رکھیں اور دوسروں کو یاد دلاتے رہیں۔ ایسا کبھی نہ ہونے پائے کہ ہم پر غفلت طاری ہو۔ رسول اللہ سے محبت، اللہ سے محبت ہے، اور رسول اللہ سے غفلت، اللہ سے غفلت ہے۔ اور جو اللہ کی یاد سے غافل ہوگیا اسے نہ یہاں چین اور نہ وہاں چین۔

اور ایک غیر مسلم کے لئے حضور صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت طیبہ کا مطالعہ اس لئے ایک فریضۂ انسانی کا درجہ رکھتا ہے کہ نوع انسانی میں سے رد کامل کا صرف یہی ایک نمونہ ہے۔ کوئی مانے یا نہ مانے، اتباع کرے یا انکار، لیکن یہ جان لینا تو ہر آدمی پر فرض ہے کہ ہر پہلو سے کامیاب و کامران اور ہر اعتبار سے مکمل انسان کیسا ہوتا ہے؟ کون بدنصیب ہوگا

جو یہ نہ چاہے کہ اسے ایک بامقصد اور کامیاب زندگی میسر ہو۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کامیاب زندگی کیسی ہوتی ہے اور کیا اس کا کوئی مکمل نمونہ ہمیں نظر آتا ہے کہ ہم اس سے کچھ سیکھیں اور کچھ حاصل کریں ۔

زمین پر زمانۂ ناپادگار سے نوع انسانی آباد ہے اور آج بھی لاکھوں اور کڑوروں نہیں بلکہ اربوں آدمی اس دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، سب کا قصہ ایک ہی سا قصہ ہے کہ پیدا ہوا ، بڑوں نے دیکھ بھال کی، پرورش و پرداخت ہوئی ، ایک محدود مدت تک زمین پر زندہ رہا اور بالاخر سر کر پیوند زمیں ہوگیا ۔ نہ پیدا ہونے میں اختیار و ارادہ کو دخل تھا اور نہ موت میں۔

حیات جاوداں میری نہ مرگ نا گہاں میری

سب کہاں ؟ جن چند لوگوں کا حال آپ کو معلوم ہے ان ہی کی زندگیوں پر غور کیجیے ۔ پیدائش اور موت پر تو یقیناً کسی کو بھی اختیار حاصل نہ تھا لیکن سن بلوغ سے موت تک جو کچھ وہ اپنے ارادہ و اختیار سے کرتے رہے ان اعمال و افکار میں انہوں نے اپنے ارادہ و اختیار کو کس کس طرح استعمال کیا ۔ اور وہ اپنے مقاصد زندگی میں کس حد تک کامیاب ہوئے ۔ ہاں ! اور یہ بھی دیکھیئے کہ انہوں نے اپنے ایک رخ کی تکمیل کے لئے زندگی کے دوسرے رخوں کو نظر انداز تو نہیں کر دیا ۔ مثلاً ایک شخص روحانی سکون حاصل کرنے کے لئے بیوی بچوں کو چھوڑ کر پہاڑ پر جا بیٹھا تو اس کی زندگی اور پہاڑ کی چٹان میں کیا فرق باقی رہا ۔ وہ نہ ہوا ، پہاڑ کی ایک چٹان ہوئی ۔ دوسرا بیوی بچوں اور عیش و عشرت دنیا میں اس طرح الجھا کہ ساری کائنات سے غافل ہوگیا تو اس کی زندگی اور کتے بلیوں کی زندگی کے مابین امتیاز کیا رہا ۔ وہ نہ رہا کتے رہے بلیاں رہیں۔ آدمی کا ہے کو ہوا محض ایک جانور ہو کے رہ گیا ۔

انسانی زندگی تو مختلف اور متنوع فرایض و واجبات کا مجموعہ ہے اور ان ہی کی اچھی طرح تکمیل سے زندگی کا کمال وابستہ ہے ۔ ایک آدمی پر

کچھ فرایض اپنی ذات کی طرف سے عاید ہوتے ہیں۔ کچھ کنبے اور گھرانے کی طرف سے، کچھ ہمسایوں اور اہل وطن کی طرف سے، کچھ قوم و ملت کی طرف سے اور کچھ بنی نوع انسانی کی طرف سے۔ ان ہی متنوع فرایض و واجبات کی اس طرح متناسب و متوازن ادائیگی کہ ایک کی وجہ سے دوسرا رخ متاثر نہ ہو اور ایک میں انہماک سے دوسرے کی طرف سے تغافل نہ پیدا ہو جائے، کامیاب و کامران زندگی کہلاتی ہے۔ اپنی ذات سے وابستگی اور اپنی راحت و عافیت کا اہتمام یقیناً ہر انسان کی اولین تمنا ہے۔ اس حد تک کہ پہاڑوں میں تارک الدنیا کی زندگی بسر کرنے والے سادھو بھی بھوک پیاس کے لئے کچھ نہ کچھ جتن کیا ہی کرتے ہیں۔ اور گرمی سردی سے بچنے کے لئے کوئی نہ کوئی غار تلاش کر ہی لیتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی ہی ذات کو مقصود و معبود بنائے اور زندگی کے دوسرے واجبات سے غافل ہو جائے تو اس کی زندگی کو نمونہ کی کامیاب زندگی نہیں کہا جا سکتا، اور نہ ایسی کسی زندگی سے ہمارے لئے کوئی ہدایت حاصل ہوسکتی ہے، اس لئے کہ۔

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

اب اس تصویر کا دوسرا رخ لیجیئے، ایک شخص وطن دوستی بلکہ ناپاک وطن پرستی کے نشہ میں سرشار ہو کر اپنے اوپر خود فراموشی کی کیفیت طاری کر لیتا ہے، نہ اپنی ذات کی فکر کرتا ہے، نہ پلٹ کر بیوی بچوں کی طرف دیکھتا ہے، حتیٰ کہ ان عمومی فرایض و واجبات کی طرف سے بھی غافل ہو جاتا ہے جو محض ایک انسان ہونے کی وجہ سے اس پر عاید ہوتے ہیں، ایسے شخص کو کوئی ذی ہوش آدمی کامیاب و کامران بھلا آدمی نہیں کہہ سکتا۔ یہ تو ممکن ہے کہ کسی تنگ نظر وطنی حکومت کا اسے سر براہ بنا دیا جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی شہر کے باغ عام میں آنے والی نسلوں کے دماغوں کو زہر ناک بنانے کے لئے اس

کا مجسمہ نصب کر دیا جائے مگر ایک بلند نظر آدمی اسے اچھا نمونہ نہیں قرار دے سکتا ۔

پھر یہ بھی دیکھیئے ، ایک آدمی کو اپنی اس مختصر سی زندگی میں کیسے کیسے متنوع حالات سے گزرنا پڑتا ہے ، کبھی دولت کی فراوانی ، کبھی غربت کی پریشانی ، کہیں دوست سے واسطہ پڑتا ہے کہیں دشمن سے مقابلہ ، کبھی صحت و قوت کبھی بیماری و ناتوانی ۔ آدمی کو کیا کیا نہیں کرنا پڑتا ہے ، کبھی قوم کا سردار کبھی سردار کا فرمان بردار ۔ کہیں حکومت و جماعت کا منتظم کہیں نادانوں کا معلم ، یہ انسان ہی تو ہے جو کبھی فوج کا کماندار اور کبھی جج بن کر داد عدل گستری دیتا ہوا نظر آتا ہے ۔

کیا یہ حقیقت و واقعہ نہیں ہے کہ ہم اپنے بڑوں سے بہت کچھ سیکھتے ہیں تو کیا یہ ضروری نہیں کہ ہمارے سامنے ایک ایسا عملی نمونہ ہو جس کی سیرت میں انسانی زندگی کے ان متنوع و مختلف حالات کا کامیاب نمونہ ہمیں مل جائے ۔ تلاش کیجئے دنیا کی تاریخ میں کوئی ایک شخص بھی ایسا دکھائی دیتا ہے جو ہمارے لئے ان تمام حالات میں نمونہ کا کام دے سکے ۔ بہت سے فاتحین اور کشور کشاوں کا حال ملتا ہے ، بہت سے فلسفیوں کے افکار ملتے ہیں ، بہت سے تارک الدنیا بزرگوں کے تذکرے ہم سنتے ہیں ، بہت سے بادشاہوں ، وزیروں اور عالموں فاضلوں کے قصے موجود ہیں ۔ ان کی بڑائی تسلیم ، ان کی سر بلندیاں سر آنکھوں پر مگر غور سے دیکھئے تو یہ سب کچھ سیرت انسانی کے کسی ایک رخ کی کہانی سے زیادہ کچھ ہے ؟ اس سے انکار نہیں ، اور ہمارا تو ایمان ہے کہ انسانوں کے پیدا کرنے والے خالق نے ہر زمانہ میں اور ہر قوم میں عملی زندگی کی رہنمائی کے فرایض انجام دینے کے لئے سچے اور بہترین رہنما بھیجے تھے ، لیکن ان کے حالات ہم تک کہاں اور کتنے پہنچ سکے ہیں ۔ حد تو یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کی تاریخی شخصیت بھی قابل اعتماد تاریخوں

سے ثابت نہیں ہوتی ۔ اور جو کچھ مستند یا غیر مستند حالات ہمیں ملتے ہیں وہ محض چیدہ چیدہ واقعات ہیں ، جن سے ان بزرگوں کی سیرت و کردار کا مکمل تو کیا کوئی ناسکمل خاکہ بھی تیار نہیں ہو سکتا ۔ ہزاروں سوالات پیدا ہوتے ہیں اور محض سوالات ہی رہ جاتے ہیں ، ان کے حل کرنے کے لئے ہمیں ان قصہ کہانیوں میں کوئی کرن نہیں دکھائی دیتی ۔

اس کے برخلاف حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی سیرت طیبہ کا مطالعہ کرنے والا کسی جگہ تاریکی کا نشان نہیں پاتا ۔ ہر چیز واضح اور چمکتے ہوئے آفتاب کی طرح واضح ہے ۔ آپ‌ؐ کا شخصی کردار ، رحمت ، رأفت ، شفقت ، خشیت ، عبادت ، شجاعت ، عدالت ، صداقت ، سخاوت ، فراست ، متانت ، ایثار ، احساس ذمہ داری ، عاجزی اور تواضع ، صبر ، توکل ، ثبات ، دانش مندی وغیرہ وغیرہ ، سب کی کیفیت ، اور ان کے عملی نمونے مل جاتے ہیں ، اور بہت سے مل جاتے ہیں ۔ اسی طرح آپ‌ؐ کی گھریلو زندگی میں اچھے شوہر ، اچھے باپ اور اچھے نانا دادا وغیرہ کے بہترین نمونے ہمیں ملتے ہیں ۔ جماعتی زندگی میں اچھے دوست ، اچھے ساتھی ، شفیق سردار اور مساکین کے سر پرست و مدد گار کا بہترین نمونہ ہمیں آپ‌ؐ کی ذات میں ملتا ہے ۔ اسی طرح ملی و قومی زندگی میں عدل ، انصاف ، فوجوں کی کمانداری ، انتظامات حکومت ، رعایا پروری ، سیاسی سمجھ بوجھ ، دوستوں کی دلداری ، دشمنوں کے ساتھ نیک سلوک وغیرہ ، ایسا مکمل اور اتنا بہترین نقشہ ہمیں سیرت طیبہ میں دکھائی دیتا ہے کہ ویسا اور کہیں نہیں دکھائی دیتا ۔ اور کمال یہ ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے یہ سارے نمونے صرف ایک ہی مقدس و مکمل انسان میں مل جاتے ہیں اور مطالعہ کرنے والا بے اختیار پکار اٹھتا ہے کہ

کاسۂ غیر کو ، اور منہ سے لگاؤں ، توبہ   شان پہچانتا ہوں یار کے پیمانے کی

اس کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ زندگی کے کسی مرحلہ پر اور کسی حالت میں کہیں اور سے کوئی سبق حاصل کیا جائے۔ خوشی، غم، تو نگری، افلاس، سرداری، حکومت، اقتدار، ناتوانی، صلح، جنگ، امن، بدامنی، اخلاص، دشمنی وغیرہ، آخر آپ کو اپنی زندگی میں ان ہی باتوں سے تو واسطہ پڑے گا۔ آپ کو ان حالتوں میں کیا یقین رکھنا چاہئے اور کیا عمل کرنا چاہئے کہ آپ کامیاب رہیں اور آپ کا خالق بھی آپ سے خوش رہے۔ اس کا جواب آپ کو صرف سیرت طیبہ ہی میں مل سکتا ہے۔ خدائے بزرگ و برتر نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ دین اسلام ہی کی تکمیل نہیں فرمائی بلکہ نبوت اور رہنمائی کے سلسلہ کو آپ پر ختم کر کے سیرت انسانی کی بھی تکمیل فرما دی، اور اس طرح تکمیل فرما دی کہ اس سے زیادہ مکمل اور اتنے اچھے نمونۂ کردار کا تصور بھی ممکن نہیں۔

مسلمانوں کے لئے تو اس بات کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں، اس لئے کہ یہ ان کا ایمان ہے، اور وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ خالق کائنات کی رضامندی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی مخلصانہ اتباع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہوسکتی۔ اور بغیر حصول رضائے الہی نہ دنیا بھلی اور نہ آخرت، البتہ ایک غیر مسلم کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی، اس لئے کہ اس میں ایمان و یقین کا فقدان ہے۔ لیکن سیرت طیبہ کا عمیق مطالعہ اس کے لئے بھی ایک فریضۂ انسانی کا درجہ رکھتا ہے۔ اگر اس نے سیرت طیبہ کا مطالعہ نہیں کیا تو اسے کہیں دنیا میں ایسا مکمل، واضح اور تفصیلی نمونہ، کامیاب انفرادی، اجتماعی اور قومی زندگی کا نہیں مل سکتا۔ وہ اپنی زندگی کے بہت سے مرحلوں میں یا تو شش و پنج میں گرفتار ہو جائے گا، یا بری طرح ٹھوکریں کھائے گا۔ زندگی بہر حال زندگی ہے چاہے مسلمان کی زندگی ہو یا غیر مسلم کی، یہ وقت سب پر آتا ہے جب ایک آدمی کا دماغ یہ سوال کرتا ہے کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہئے، اور ہمارے

عمل کا نتیجہ کیا نکلے گا؟ لازم ہے کہ آدمی کے سامنے اس سوال کے وقت کوئی نمونہ عمل موجود رہے۔ ایک نبی اور ایک فلسفی کے مابین یہ واضح فرق ہر جگہ نمایاں ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے اس کے مطابق عمل کر کے دکھاتا ہے۔ اور فلسفی جو کچھ سوچتا ہے وہ کہتا ہے، نہ خود اس کے مطابق عمل کرتا ہے اور نہ کسی دوسرے عمل کرنے والے کو نتایج عمل کی ضمانت دیتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم دونوں کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ دنیا کلجگ نہیں کرجگ ہے۔ اور

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

مطالعہ اقبال رح کی روشنی میں مرد مسلمان پر سیرت رسول ص کے اثرات

محمد ریاض

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سیرت طیبہ اور اسوۂ حسنہ ہر مسلمان کے لئے شمع ہدایت ہے، اور اس کی پیروی سے حقیقی اخلاق و شرافت اور تقویٰ و پرہیز گاری کے اوصاف حاصل ہوتے ہیں۔ حب رسول حب خداوندی کا پیش خیمہ اور دعویٰ ایمان کا ملاک و مدار ہے اور کلام اقبال کا معتدبہ حصہ جذبہ حب رسول ص کے احیاء و تحکیم کے لئے وقف ہے۔ اقبال کو ذات رسالت مآب ص سے بے پناہ محبت تھی۔ جیسا کہ اقبال اور عشق رسول ص کے موضوع پر لکھنے والوں نے تصریح کی ہے، آنحضرت ص کا اسم مبارک سنتے ہی اقبال کا قلب وجد آگیں اور آنکھیں شدت تأثر سے اشک بار ہو جاتی تھیں۔ یہاں ہم اس موضوع پر کچھ گذار شات قلم بند کر رہے ہیں کہ اقبال کے کلام اور پیغام کی روشنی میں ایک مرد مسلمان سیرت پاک ص کے ہمہ گیر اثرات کس طرح قبول کرتا ہے۔

اقبال نے ایک مرتبہ میلاد النبی ص کے جلسے میں مقرر کی حیثیت سے شرکت کی اور فرمایا: "میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو، وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ اس وجہ سے بھی مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسول ص کو مد نظر رکھیں تاکہ جذبۂ تقلید اور جذبۂ عمل قائم رہے" جذبۂ تقلید و عمل کو قائم رکھنے کی خاطر، اقبال نے ذکر رسول ص کے تین

طریقوں پر عمل کرنے کی تلقین فرمائی۔ پہلا انفرادی طریقہ ہے جو نماز اور اوراد میں درود و صلوات پڑھنے سے ایک حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ محفل ہائے ذکر رسول ص کا انعقاد ہے، مثلاً محفل میلاد النبی، تاکہ سیرت پاک کی جزئیات بیان کی جائیں اور اجتماعی انداز میں ذکر رسول ص کیا جائے۔ یہ دونوں طریقے اتباع سنت اور اخلاق نبوی ص سے کسب علو و کمال کی راہیں ہیں اور " جوہر انسانی کا یہ انتہائی کمال ہے کہ اسے دوست کے سوا، کسی دوسری چیز کی دید سے مطلب نہ رہے"۔ کمال انسانی و مسلمانی، کی خاطر اقبال ذکر رسول ص کا تیسرا، اور مشکل طریقہ بتاتے ہیں کہ : " یاد رسول ص اس کثرت سے، اور ایسے انداز میں کی جائے کہ انسان کا قلب، نبوت کے مختلف پہلوؤں کا خود مظہر بن جائے"۔ (۱) اقبال کا کلام مظہر ہے کہ وہ ذکر رسول ص سے مستفیض اور اس کی لذت و حلاوت سے بہرہ مند رہے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں کہ حب رسول ص، مسلمان کے قلب کے انجلاء کا موجب اور سامان تقویت ہے۔ مسلمان جب اپنی اعلی نسبت پر غور کرتا ہے، تو اللہ تعالی کا شکر ادا کرتے ہوئے، اس نسبت کی حرمت اور تقاضے برقرار رکھنے کی فکر کرتا ہے۔

هر که عشق مصطفیٰ ص سامان اوست ‌ ‌ ‌ بحر و بر در گوشهٔ داماں اوست

روح را جز عشق او آرام نیست ‌ ‌ ‌ عشق او روزیست کورا شام نیست (۲)

معنی حرفم کنی تحقیق اگر ‌ ‌ ‌ بنگری با دیدهٔ صدیق رض اگر

قوت قلب و جگر گردد نبی ص ‌ ‌ ‌ از خدا محبوب تر گردد نبی (۳)

آنحضرت ص رحمۃ للعلمین اور رسول عالم ہیں۔ خدائے تعالی نے آپ ص کے سیرت و کردار کو جملہ مسلمانوں کی خاطر نمونہ بنایا، اور ہمارے دعوی ایمان کا شاہد۔ اس شہادت سے ہم اسی صورت میں مستفید ہو سکتے ہیں کہ سیرت رسول ص کی خو و بو اختیار کریں، ' اور اقوام عالم کی خاطر نمونہ بہتر بن سکیں۔

تبلیغ اسلام فرض ہے۔ فرض کفایہ، اور یہ تبلیغ زبان قال ہے اور زبان حال بھی۔ اگر مسلمان اپنے قول، فعل اور نمونے سے آنحضرتؐ کے فرمودات دوسروں تک نہ پہنچا سکے، تو اپنے دعوی، ایمان کا حشر ابھی سے سمجھ لیں۔ اقبال نے مسلمانوں کو سیرت رسولؐ کا نمونۂ ناطق بننے کا بار بار مشورہ دیا ہے اور ازآنجملہ چند اشعار ہیں۔

طبع مسلم از محبت قاهر است ‏ ‏ مسلم ار عاشق نبا شد، کافر است

خیمه در میدان الا الله، زد است ‏ ‏ در جهان 'شاهد علی الناس' آمد است

شاهد حالش نبیؐ انس و جان ‏ ‏ شاهد صادق ترین شاهدان

آب و تاب چهرهٔ ایام تو ‏ ‏ در جهان شاهد علی الاقوام تو

نکته سنجان را صلائے عام ده ‏ ‏ از علوم امیؐ پیغام ده

امیؐ پاک از "هوی"، گفتار او ‏ ‏ شرح رمز "ماغوی"، گفتار او

لرزم از شرم تو چون روز شمار ‏ ‏ میرسد ت آن آبروی‌ؐ روزگار

حرف حق از حضرت ما برده ای ‏ ‏ پس چرا با دیگران نسپرده ای

آن نگاهش سر 'ما زاغ البصر' ‏ ‏ سوی قوم خویش باز آید اگر

می شناسد شمع او پروانه را ‏ ‏ خوب بشناسد خویش و هم بیگانه را

لست منی، گویدت مولایؐ ما ‏ ‏ وای ما، ای وای ما، ای وای ما(۴)

اوپر ایک مصرع "لرزم ازشرم تو چون روز شمار" قابل غور ہے۔ خدائے تعالیٰ سے شرمسار ہونے کا تو لوگ لکھتے رہے، مگر آنحضرت سے شرم کی باتیں شعراء تو کجا، علماء فحول نے بھی شاذ ہی لکھی ہیں۔ اقبال کی جرأت عشق رسول ہی ایسا کہلوا سکتی ہے کہ "از خدا محبوب تر گردد نبی" اور یہ بھی۔

می توانی منکر یزدان شدن ‏ ‏ منکر از شان نبی نتوان شدن (۵)

غلام جرأت آن رند پاکم ‏ ‏ خدا راگفت: مارا مصطفیٰ بس (۶)

مثنوی " پس چه باید کرد " میں اقبال نے شیخ عطار کے حمدیہ شعر کو تصرف لفظی سے نعتیہ بنا دیا ہے۔

حمد بی حد مر ' رسول ' پاک را	آنکه ایمان داد جسم خاک را

بہر حال آنحضرت ؐ سے شرم کرنے کی تعبیر بڑی دل لگتی اور معنی خیز ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اپنی بد اعمالیوں کے ساتھ ہم کس طرح حضور کی شفاعت کے سزاوار بنیں گے، اور روز قیامت صاحب رخ انور کو اپنی صورت کس طرح دکھائیں گے ؟ آخر آنحضرت سے اپنی نسبت کا کچھ لحاظ تو کریں۔ آپ نے اپنی دو رباعیوں میں خدائے تعالیٰ سے التماس کیا کہ روز قیامت، ان کا محاسبہ آنحضرت ؐ کے غیاب میں کیا جائے۔

تو غنی از هر دو عالم، من فقیر	روز محشر عذر های من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر	از نگاه مصطفیٰ پنهان بگیر
به پایان چون رسد این عالم پیر	شود بی پرده هر پوشیده تقدیر
مکن رسوا حضور خواجه ما را	حساب من زچشم وی نهان‌گیر (۷)

اقبال نے کئی مقامات پر اپنی بدعملی کے ذکر کے پردے میں دوسرے مسلمانوں کو اپنے اعمال اور آنحضرت ؐ سے نسبت کی ذمہ داریوں پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔ ایک واقعہ اقبال کے بچپن کا ہے۔ آپ نے کسی مصر سائل کو زد و کوب کر دیا اور یہ بات آپ کے صوفی منش والد تک پہنچ گئی۔ والد اس حرکت سے بے حد مغموم و محزون ہوئے اور اس واقعہ سے روز محشر آنحضرت ؐ کے حضور پیش ہونے کے یقین سے نادم اور خائف تھے۔ باپ نے اقبال کو ندامت کا اتنا شدید تاثر دیا کہ وہ اسے مدت العمر بھلا نہ سکے۔

گفت فردا است خیر الرسل	جمع گردد، پیش آن مولای کل
ای صراطت مشکل از بی مرکبی	من چه گویم چون مرا پرسد نبی

حق جوانی مسلمی با تو سپرد | کو نصیبی از دلبستانم نبرد
از توان یک کار آسان هم نشد | یعنی آن انبار گل آدم نشد
اند کی اندیش و یاد آر ای پسر | اجتماع است خیر البشر
باز این ریش سفید من نگر | لرزہ بیم و امید من نگر
بر پدر این جور نازیبا مکن | پیش مولا بندہ را رسوا مکن
مگسل از ختم الرسل ایام خویش | تکیه کم کن بر فن و برکام خویش (۸)

جاوید نامه میں آپ خطاب به جاوید فرماتے ہیں۔

نوجوانی را چو بینم بی ادب | روز من تاریک می گردد چون شب
تاب و تب درسینه بیفزاید مرا | یاد عهد مصطفیٰ آید مرا
از زمان خویش پشیمان می شوم | در قرون رفته پنهان می شوم (۹)

اقبال غلامی پر قانع رہنے پر بھی مسلمانوں کو، آنحضرت ؐ سے نسبت کا حوالہ دے کر، غیرت دلاتے رہے۔ یہ بات دوسرے مذاہب کے اعتدال پسند پیروؤں نے بھی تسلیم کی ہے کہ آنحضرت نے بنی نوع انسان کی گردن کو طوق غلامی سے آزاد کرایا اور، حریت و مساوات کا عملی نمونہ پیش کیا۔ اسے تقدیر کی ستم ظریفی نہیں، اعمال کی پاداش کہنا چاہئے کہ مسلمان جو آزادی و حریت کے قافلہ سالار تھے، استعماری قوتوں کا شکار ہو کر غلام بن گئے۔ اب بھی مسلمان ایک حد تک استعمار پسندوں کے دست نگر ہیں۔ اقبال کے دور حیات میں حالات کہیں ابتر تھے۔ آپ، غلاموں کی درود خوانی، عبادات اور کارهائے خیر کو ہیچ قرار دے کر مسلمانوں کو منبع حریت و مساوات ؐ، سے ان کی نسبت یاد دلاتے اور ان کی رگ حمیت بھڑکاتے رہے ہیں۔ یہ کام بصیرت افروز ہے اورشاعر کے جذبۂ ایمان و عمل کا مظہر۔

مومنان راگفت آن سلطان دین | 'مسجد من شد همه روی زمین'
الاماں از گردش نه آسمان | مسجد مومن بدست دیگران

سخت کوشد بندهٔ پاکیزہ کیش تاپگیرد مسجد مولای خویش

چون بنام مصطفیٰ خوانم درود از خجالت آب می‌گردد وجود
عشق می گوید که ای محکوم غیر سینهٔ تو از بتان مانند دیر
تا نداری از محمد رنگ و بو از درود خود میالا نام او،
از غلامی لذت ایمان مجو گرچه باشد حافظ قرآن، مجو
عید آزادان، شکوه ملک و دیں عید محکوماں هجوم مومنیں (۱۰)

مسلمانی که دربند فرنگ است دلش در دست او آسان نیاید
ز سیمائی که سودم بر در غیر سجود بوذر رض و سلمان رض نیاید

جبین را پیش غیر الله سودیم چو گبران درحضور وی سرودیم
ننالم از کسی، می نالم ازخویش که ماشایان شان تو ص نبودیم (۱۱)

"توحید" اور "رسالت" کے عقائد مسلمانوں کی کامل یک جہتی و یگانگی کے متقاضی هیں اس لئے که

ایک هی سب کا نبی ص، دین بھی، ایمان بھی ایک (۱۲)

مگر مسلمانوں کا نفاق و افتراق بڑھتا هی جا رها ہے۔ اقبال کی زندگی کا ایک مقصد اسلام کی عالمگیر اخوت کا پیغام پہنچانا تھا : اتحاد اور پین اسلامزم کے وہ انتھک مبلغ رہے هیں۔ اس کام میں بھی آپ نے مسلمانوں کو سیرت رسول ص سے مستنیر و مستفید هونے کا گر سمجھایا ہے۔ حاتم طائی یمنی (م ۵۷۰ء) کی بیٹی کی "سر پوشانی" کے ذکر کے (۱۳) ضمن میں اقبال آنحضرت ص کے اس بابرکت کرم کا ذکر فرماتے هیں جس کے تحت مسلمان هر قسم کے امتیازات و تفرقوں سے مصؤن هوگئے۔ کاش آنحضرت ص کے درس اتحاد کو مسلمان گرہ میں باندھ لیتے اور ایک مستحکم قوت بنے رهتے :

در مصافی پیش آن گردون سریر دختر سردار طی آمد اسیر

پای در زنجیر وهم بی پرده بود — گردن از شرم و حیا خم کرده بود

دخترک راچون نبیؐ بی پرده دید — چادر خود پیش روی او کشید

ما ازان خاتون طی عریان تریم — پیش اقوام جهان بی چادریم

روز محشر اعتبار ماست او — درجهان هم پرده دار ماست او

چون گل صد برگ مارا بو یکیست — اوست جان این نظام و او یکیست

هستی مسلم تجلی گاه او — طورها بالد ز گرد راه او

مست چشم ساقیٔ بطحا ستیم — درجهان مثل می و مینا ستیم(۱۴)

مثنوی 'رموز بیخودی' کا ایک عنوان ہے، قوم افراد کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہے اور اس کی تکمیل تربیت، نبوت سے ہی ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

از رسالت هم نوا گشتیم ما — هم نفس، هم مدعا گشتیم ما

دین فطرت از نبی آموختیم — در ره حق، مشعلی افروختیم

این گهر از بحر بی پایان اوست — ما که یکجانیم از احسان اوست

لا نبی بعدی ز احسان خداست — پردهٔ ناموس دین مصطفیؐ است

دل ز غیر الله مسلمان بر کند — نعرهٔ لا قوم بعدی می زند

اسی لئے اقبال عربوں کے افتراق پر اس طرح آبدیدہ نظر آتے ہیں:۔

امتی بودی، امم گردیده ای — بزم خود را خود زهم پاشیده ای

هر که از بند خودی وارست، مرد — هر که با بیگانگان پیوست، مرد

آنچه تو باخویش کردی، کس نکرد — روح پاک مصطفیؐ آمد بدرد(۱۵)

نکات معراج

'اسراء' اور 'معراج رسول' کا واقعہ عالم انسانیت کا بےنظیر واقعہ ہے: روحانی اور جسمانی معراج کی بحثوں سے قطع نظر یہ عظیم واقعہ اس بات کا مظہر ہے کہ اشرف البشر نے عالم ملکوت، ماورائے افلاک اور لامکان تک سفر فرمایا، اور انسانوں کو ان دیکھی حقیقتوں سے آگاہی بخشی ہے، اور

"صادق و امین" کے پیرو ان نادیدہ حقائق پر ایمان رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاہکار تالیف "جاوید نامہ"، روایات معراج کے تتبع میں ہی ہے۔ اقبال نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ یہ واقعہ مسلمانوں کی جسمانی اور روحانی قوتوں کے اعتلا و ارتقا کی خاطر ایک زبردست جذبۂ تحرک ہے۔ یہ جذبۂ تحرک، باطنی سہی مگر اس کے اثرات ظاہری ہیں اور باطنی بھی۔ اقبال کے بیان فرمودہ نکات معراج ایک جداگانہ موضوع ہے، یہاں ہم چند اشعار کے انتخاب سے علامہ مرحوم کے عندیہ کو ظاہر کر رہے ہیں۔

رہ یک گام ہے ہمت کے لئے عرش بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات (۱۶)

چیست معراج، آرزوی شاهدی — امتحانی رو بروی شاهدی
شاهد عادل که بی تصدیق او — زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
از شعور است اینکه گوئی نزد و دور — چیست معراج انقلاب اندر شعور (۱۷)
ناوک ہے مسلمان، ہدف اس کا ہے ثریا — ہے سر سرا پردۂ جاں، نکتۂ معراج

تو معنیٔ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مد و جزر ابھی چاند کا محتاج (۱۸)

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ ؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۱۹)

جاوید نامہ میں آپ نے شیخ حسین بن منصور حلاج بیضاوی (م ۳۰۹ھ) کی زبانی "دیدار رسول ؐ" کی معنویت بیان فرمائی ہے۔ تقلید و عشق رسول ؐ کی برکات سے 'خود شناسی' کے مراحل طے کرنا، اقبال کی نظر میں 'دیدار رسول ؐ' ہے اور اسی بات کو آپ مثنوی اسرار خودی کے 'باب عشق' میں باندازِ دگر بیان فرما چکے ہیں۔ جاوید نامہ میں ہے۔

معنیٔ دیدار آں آخر زماں ؐ — حکم او، برخویشتن کردن رواں

پر جہان زی چو رسول ؐ انس و جان | تا چون او باشی قبول انس و جان
باز خود را بین ، همین دیدار اوست | سنت او ؐ سری از اسرار اوست

اقبال نے آنحضرت ؐ کی حیات پاک ؐ کی ' جلوت و خلوت ' کے نمونوں سے مستفیض ہونے کی خاطر توصیہ و اشارہ کیا ہے۔ آپ ؐ کی جلوتی زندگی تو کتب احادیث و سیر وغیرہم میں جلوہ فگن ہے ، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آپ ؐ کی خلوتوں کا کوئی مختصر سے مختصر واقعہ بھی نا معلوم و غیر معین ہے۔ اقبال کا مدعا ، تفکر و تذکر کی خاطر ، جلوت و خلوت کو اپنانا ہے۔

زندگی انجمن آراء و نگہدار خود است | ایکه اندر قافلہ ، بی همه شو ، باهمه رو
(زبور عجم)

آنحضرت ؐ نے بعثت سے قبل ، کئی برس تک غار حرا میں تحمید و تقدیس الہی فرمائی اور قدرت الہیہ پر تدبر و تفکر فرمایا ہے۔ آپ پانی اور ستو ساتھ لے جاتے اور کئی کئی دن رات اسی پر اکتفا فرماتے (دیکھئے صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ کی روایات) ظاہر ہے کہ صوفیہ نے اسی روش کو اپنانے میں ایک پورا مسلک قائم کر لیا۔ رمضان شریف کے عشرہ آخر میں اعتکاف ، کی خلوتی عبادت ایک معروف سنت ہے۔ اقبال نے تفکر و تصفیہ کی خاطر خلوت ، اپنانے پر زور دیا ہے تا کہ سیرت پاک ؐ سے مستنیر ہو سکیں۔

عاشقی ؟ محکم شو از تقلید یار ؐ | تا کمند تو شود یزدان شکار
اندکی اندر حرای دل نشین | ترک خود کن ، سوی حق هجرت گزین
محکم از حق شو ، سوی خود گام زن | لات وعزای هوس را سر شکن
تا خدای کعبه ، بنوازد ترا | شرح انی جاعل سازد ترا (۲۰)

یہ چند گزارشات اس بات کی مظہر ہیں کہ اقبال نے عشق رسول ؐ کی ہی نہیں ، اس کے تقاضوں کو اپنانے کی تلقین فرمائی ہے۔ یہ تقاضے ، اپنی نسبت اعلی کا احساس رکھنے اور سیرت پاک ؐ کے پہلوؤں کا ، جس حد تک بھی

اپنی محدودیت کے اعتبار سے ممکن ہو، اپنی خو و بو میں انعکاس کرتا ہے۔
اگر یہ نہ ہو تو دعوٰی عشق و محبت کا بوداپن اظہر من الشمس ہے۔

حواشی

۱ ۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبد الواحد معینی صفحہ ۱۹۵ ' ۱۹۹

۲ ۔ پیام مشرق ص ۸

۳ ۔ اسرار و رموز ص ۱۱۷

۴ ۔ اسرار و رموز ص ۷۰ ' ۱۶۲ ' ۱۸۷

۵ ۔ جاوید نامہ ص ۷۶

۶ ۔ ارمغان حجاز ص ۸۱

۷ ۔ ارمغان حجاز ص ۲۳ ۔ پہلی رباعی اقبال نے ایک صوفی با صفا کی تملیک میں دے دی تھی۔
دیکھئے 'انوار اقبال ص ۲۲۳

۸ ۔ اسرار و رموز ص ۱۵۱ ' ۱۵۲

۹ ۔ جاوید نامہ ص ۲۴۱

۱۰ ۔ پس چہ باید کرد ص ۲۵ ' ۴۹ ' ۵۰

۱۱ ۔ ارمغان حجاز ص ۱۱ ' ۵۱

۱۲ ۔ بانگ درا و جواب شکوہ

۱۳ ۔ دیکھئے الکامل فی التاریخ لابن اثیر میں ۹۰ ہجری کے واقعات

۱۴ ۔ اسرار و رموز ص ۲۱

۱۵ ۔ پس چہ باید کرد ص ۵۴

۱۶ ۔ بانگ درا ص ۲۸۱

۱۷ ۔ جاوید نامہ ص ۱۴ ' ۲۰

۱۸ ۔ ضرب کلیم ص ۹

۱۹ ۔ بال جبریل ص ۴۴

۲۰ ۔ مثنوی اسرار و رموز ص ۲۳

اندلس کا رازی خانوادۂ مؤرخین

ظہور احمد اظہر

اسلامی اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ بڑی دلچسپ اور عبرت آموز ہے۔ یہ جتنی دلچسپ اور عبرت آموز ہمارے لئے ہے اتنی ہی غیروں کے لئے بھی۔ سب حیران ہیں کہ ایک ایسی عظیم قوم جس نے اپنے اصلی وطن سے ہزاروں میل دور سمندر پار ایک ایسی عظیم الشان سلطنت قائم کی جس کی سیاسی ، ثقافتی اور علمی روایات انسانی تاریخ کا ایک قابل فخر کارنامہ ہیں، ایک ایسی سلطنت جس کی سیاسی ہیبت اور فوجی قوت و برتری سے ایک عالم لرزہ براندام تھا اور جس کی اندرونی خوشحالی کا یہ عالم تھا کہ بقول ڈوزی اسلامی اندلس کی خوشحال قوم کا ہر ہر فرد لکھنا پڑھنا جانتا تھا ، (قرون وسطی کی کسی قوم کے بارے میں کسی جانبدار مؤرخ کی یہ رائے بڑا وزن رکھتی ہے ، اسی ایک بات سے اسلامی اندلس کی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے) تعجب ہے کہ اتنی عظیم قوم اس خطۂ ارضی سے یوں محو ہوگئی جیسے کبھی تھی ہی نہیں اور آج اگر اس خطے میں اس کی عظمت رفتہ کے شواهد و آثار موجود نہ ہوتے تو دنیا اسے من گھڑت افسانہ سمجھتی۔ اسلام کی تاریخ میں اور کوئی ایسا خطہ نظر نہیں آتا جہاں مسلمانوں کا نام و نشان تک باقی نہ ہو۔ یہ تو ہوا کہ مسلمانوں کی سلطنت اور اقتدار ختم ہوگیا مگر جہاں جہاں مسلمان گئے اور سلطنتیں قائم کیں ، وہاں آج تک مسلمان موجود ہیں۔ اسلامی اندلس ایک منفرد مثال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی اندلس کی تاریخ دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ بڑی عبرت آموز بھی ہے۔

باوجود اس کے کہ اندلس کے مسلمانوں نے آٹھ صدیوں کے دوران علوم و

معارف کے جو ذخائر جمع کئے تھے ہسپانیہ کے متعصب عیسائیوں نے انہیں جلا کر خاکستر کر دیا، لیکن ان کی دست برد سے جو کچھ بچ گیا وہ بھی ایک قابل فخر سرمایہ ہے کسی طرح کم نہیں۔ خصوصیت کے ساتھ اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ کے بارے میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کافی موجود ہے۔ اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ کو محفوظ کرنے کی شاندار روایت قائم کرنے کا سہرا اسلامی اندلس کے سب سے پہلے مؤرخ محمد بن موسی الکنانی الرازی اور اس کی اولاد کے سر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس خانوادۂ مؤرخین کا ہم پر اتنا بڑا احسان ہے جسے کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ بعد میں آنے والے تمام اندلسی مؤرخ جغرافیہ دان اسی خاندان کے خوشہ چین ہیں اور ان کو سب نے اپنا مرجع و رہنما تسلیم کیا ہے۔ ہم اس خانوادۂ مؤرخین کی علمی خدمات پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

محمد الرازی

اندلسی مؤرخین کے اس خاندان میں مسلسل تین پشتوں تک یکے بعد دیگرے ایسے صاحب علم و فضل تاریخ نگار پیدا ہوتے رہے جن کی تصانیف اور جمع کردہ معلومات بعد کے مؤرخین کے لئے بنیادی سواد کا کام دیتی رہیں۔ باپ بیٹے اور پوتے نے فتح اسلامی سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آخر تک کی ابتدائی تاریخ کو بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ محفوظ کر دیا ہے۔

مؤرخین کے اس خاندان کا جد امجد اور اسلامی اندلس کا سب سے پہلا مؤرخ محمد بن موسی بن بشیر بن جناد بن لقیط الکنانی الرازی خالص عرب خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو عہد اسلام میں ایران کے مشہور شہر "ری" میں آ کر آباد ہو گیا تھا۔ فتح کے موقع پر اسلامی لشکر کے جو دستے مختلف جھنڈے اٹھائے اندلس میں داخل ہوئے تھے ان میں بنو کنانہ کے لوگ بھی بڑی تعداد میں شامل تھے اور انہوں نے اندلس میں اپنی مستقل بستیاں آباد

کر لی تھیں۔ انہی بستیوں میں سے ایک بستی "وقش" تھی[1] جس نے کنانی خاندان کے بڑے بڑے فضلاء اور اعیان کو جنم دیا۔ ان میں امام ابو الولید ھشام بن احمد الوقشی، ان کا بھتیجا ابو جعفر احمد بن عبد الرحمن الوقشی اور مشہور سیاح ابن جبیر کے نام بہت ممتاز حیثیت[2] رکھتے ھیں (ابن جبیر ابو جعفر الوقشی کا داماد بھی تھا) ایک تو قبیلے کے لوگوں کی کشش نے دوسرے اندلس کے اموی حکمرانوں کی علم دوستی نے محمد الرازی کو دیار اندلس سے رغبت اور دلچسپی پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ تیسری صدی ھجری کے وسط (تقریبا ۲۵۱ھ/۸۶۴ء) میں وہ پہلی بار مشرق سے اندلس میں وارد ھوا۔ وہ ایک تاجر تھا اور تجارت کی غرض سے ھی وہ اندلس میں آیا تھا لیکن خدا نے اسے علم و ادب اور خطابت و فصاحت لسانی میں جو اعلی صلاحیت اور بلند مقام[3] عطا کیا تھا اس کی بدولت نہ صرف یہ کہ اندلس کے علمی و ادبی حلقے اس کے گرویدہ ھو گئے بلکہ اندلس کے اموی حکمران بھی اس کے علم و فضل کے معترف ھو گئے۔ اموی شہزادہ محمد اول بن عبد الرحمن (۲۷۳ تا ۲۷۵ھ/۸۸۶ تا ۸۸۸ء) اس سے بہت محبت و احترام سے پیش آتا تھا اور اس پر بہت اعتماد کرتا تھا۔ بارھا اس نے محمد الرازی کو سلاطین مشرق کے علاوہ اندلس کے بعض حکمرانوں کے ھاں اپنا سفیر بنا کر بھیجا۔ محمد اول کا بیٹا شہزادہ المنذر بھی اس کا بے حد احترام کرتا اور ھمیشہ اس پر اعتماد کرتا تھا۔ ربیع الآخر ۲۷۳ھ (۸۸۶ء) میں اسی شہزادہ المنذر کی سفارت کے سلسلے میں البیر سے واپس آتے ھوئے رازی کا انتقال ھوا[4]۔

محمد الرازی جب اندلس میں وارد ھوا تو قرطبہ اور دیگر علمی مراکز پر مشہور اندلسی عالم، محدث، فقیہ اور مؤرخ عبد الملک بن حبیب السلمی کے شاگرد چھائے ھوئے تھے۔ رازی کو چونکہ تجارت و سیاحت سے دلچسپی تھی اس لئے قدرتی طور پر اس نے اندلس کے جغرافیائی اور تاریخی حالات کے علاوہ اس کی فتح کے واقعات میں گہری دلچسپی لی۔ اندلس میں موسیٰ بن نصیر کے

داخلے سے لے کر واپسی تک کے وہ تمام واقعات بڑی محنت سے مرتب کیے جو اس نے ابن حبیب السلمی کی روایت میں اس کے شاگردوں سے سنے تھے، خصوصیت کے ساتھ اس نے عسکر اسلام کے ان دستوں کے اندلس میں داخلے، نقل و حرکت، اقامت اور فاتحانہ پیش قدمی کی تفصیلات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا تھا جو موسی کے ساتھ فتح اندلس میں شریک تھے، رازی کے بیان کے مطابق جب موسی بن نصیر اندلس میں داخل ہوئے تو ان کے ساتھ بیس سے زائد رایات (رایات کا واحد رایہ" ہے جس کے معنی ہیں جھنڈا) تھے جن میں سے دو موسی بن نصیر کے اپنے تھے، ان میں سے ایک انہیں عبد الملک بن مروان نے اور دوسرا اس کے بیٹے ولید نے عطا کیا تھا، تیسرا عسکری علم موسی کے بیٹے عبد العزیز کا تھا جو اندلس کا پہلا گورنر مقرر ہوا تھا (۵)۔

رازی نے لکھا ہے کہ موسی بن نصیر کا اسلامی لشکر بحری جہاز سے اتر کر اندلس میں داخل ہوتے وقت جبل قردہ کے دامن سے گزرا۔ یہ پہاڑ بعد میں مرسی موسی (یعنی موسی بن نصیر کے لنگر انداز ہونے کی جگہ) کے نام سے مشہور ہوا، اسلامی لشکر نے جزیرہ خضراء میں باہم صلاح و مشورہ کیا اور پھر اشبیلیہ کی طرف بڑھنے اور اشبونہ تک باقی ماندہ مغربی اندلس کو فتح کرنے کا فیصلہ ہوا۔ جس جگہ یہ مشورہ ہوا تھا وہاں موسی بن نصیر نے ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا جو مسجد الرایات کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی مناسبت سے رازی نے اپنی تصنیف کا نام کتاب الرایات رکھا (۶)۔

افسوس کہ جس کتاب کے ذریعے رازی نے اسلامی اندلس کا اولین مؤرخ ہونے کا شرف حاصل کیا وہ گردش زمانہ کے ہاتھوں محفوظ نہ رہ سکی اور ضائع ہوگئی لیکن خوش قسمتی سے اس کتاب کا مکمل مواد اور بعض طویل اقتباسات دو کتابوں میں محفوظ کر لئے گئے ہیں، ان میں سے ایک کتاب تو الرسالہ" الشریفیہ" الی الاقطار الاندلسیہ" ہے، اس کتاب کا مصنف تو معلوم نہیں

لیکن اس کے مواد کی اکثر روایت ابن حبیب السلمی سے منسوب ہے جس نے یہ سب واقعات موسی بن نصیر کے ساتھی اور مشہور تابعی حضرت علی بن رباح سے براہ راست سنے تھے اور بعض روایات ایک شخص محمد ابن مزین سے منسوب ہیں جو یہ بیان کرتا ہے کہ ۲۷۱ ھ میں اسے اشبیلیہ کے ایک کتب خانے میں محمد بن موسی الرازی کی کتاب الرایات ملی تھی۔ ابن مزین نے کتاب االرایات کے مواد کو بعض اوقات اپنے الفاظ میں اور بعض اوقات طویل اقتباسات کی شکل میں نقل کیا ہے۔ دوسری کتاب جس میں رازی کی اس کتاب کا مواد اور اقتباسات موجود ہیں، محمد الغسانی کی کتاب ''رحلۃ الوزیر فی افتکاك الاسیر'' ہے۔ یہ محمد الغسانی مراکش کا وزیر تھا اور اس نے ۱۱۰۲ ھ (۱۶۹۱ء) میں سفیر کی حیثیت سے اندلس کا سفر کیا تھا، یہ دونوں کتابیں چھپ چکی ہیں اور دستیاب ہیں .

رازی نے اپنی اس کتاب میں فتح اندلس کے مفصل واقعات کے علاوہ موسی بن نصیر کی ان تدابیر کا بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے جو انہوں نے فتح کے بعد نظم و نسق کی خاطر اندلس کی صوبائی تقسیم کے سلسلے میں اختیار کی تھیں، ان صوبوں کے پہلے سربراہوں کے نام بھی دیئے ہیں۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے کہ رازی نے موسی بن نصیر کے دفاع میں بہت زور صرف کیا ہے۔ وہ جہاں سلیمان بن عبد الملک کو خطا کار ٹھہراتا ہے وہاں موسی کو بیگناہ، ایک قابل اور دیانت دار جرنیل ثابت کرتا ہے۔ اور بتاتا ہے کہ اس عظیم سپہ سالار اور سچے مسلمان تابعی پر جو الزامات عائد کئے جاتے ہیں وہ سب بے بنیاد ہیں۔

احمد الرازی

اندلسی مؤرخین کے اس رازی خاندان میں ابو بکر احمد بن محمد بن موسی بن جناد بن لقیط الداری الکنانی الرازی ممتاز حیثیت رکھتا ہے، تاریخ، ادب،

شعر و شاعری اور قوت حفظ و ضبط میں اپنی مثال آپ تھا۔ اس کے باپ محمد الرازی نے اسلامی اندلس کی تاریخ کو جہاں چھوڑا تھا اس نے وہاں سے اسے آگے بڑھایا اور اس میں قیمتی اضافے کئے۔ احمد نے تاریخ مرتب کرتے وقت ان مآخذ کو بھی استعمال کیا جو اس کے والد کی رسائی سے باہر تھے۔ کتب تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ احمد الرازی نے تاریخ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں کیونکہ اس کے نام کے ساتھ " احمد التاریخی یا احمد صاحب التواریخ " کے الفاظ ملتے ہیں۔ (۷)

ابن الفرضی کے قول کے مطابق احمد الرازی ۱۰ ذوالحجہ ۲۷۴ھ کو اندلس میں پیدا ہوا (۸)۔ بعد کے تمام مؤرخ اور تذکرہ نگار اسی قول پر اعتماد کرتے ہوئے یہی تاریخ پیدائش لکھتے ہیں لیکن اگر یہ قول درست مان لیا جائے تو پھر ایک مشکل پیدا ہو جاتی ہے جس کی طرف کسی تذکرہ نگار کا خیال نہیں گیا ، اور وہ یہ کہ اس طرح باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش کے درمیان تقریباً دو سال کا فاصلہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احمد الرازی کی پیدائش اور اس کے باپ محمد الرازی کی وفات کے درمیان جو یہ اتنا طویل وقفہ ہے اس کی نہ تو آج تک نشاندھی کی گئی اور نہ اس کا کوئی واضح سبب بیان کیا گیا۔ ہمارے تذکرہ نگار اور مؤرخ حھان بین سے کام لئے بغیر یونہی نقل در نقل کرتے چلے گئے ہیں۔

ابن الابار نے باپ یعنی محمد الرازی کی تاریخ وفات ربیع الثانی ۲۷۳ھ (۸۸۶ء) لکھی ہے۔ بعد میں المقری ، خیر الدین زرکلی ، عمر رضا کحالہ اور فاضل مستشرق لیوی پروفنسال نے اسی پر اعتماد کیا ہے (۹)۔ ابن الفرضی نے بیٹے یعنی احمد الرازی کی جو تاریخ پیدائش (۱۰ ذوالحج ۲۷۴ھ) لکھی ہے اسے یاقوت الحموی ، سیوطی ، زرکلی ، کحالہ اور لیوی نے صحیح سمجھتے ہوئے نقل کر دیا ہے (۱۰) لیکن سوچنے کی بات ہے کہ یہ بعد کیسے پیدا ہوگیا۔ باپ

جب ربیع الثانی ۲۷۳ھ مطابق ستمبر ۸۸۶ء میں فوت ہوگیا تو اس کا بیٹا پورے اکیس باٹیس ماہ بعد ۱۰ ذوالحج ۲۷۴ھ (۲۶ - اپریل ۸۸۸ء) کو کس طرح پیدا ہوا ؟ اگر یہ تاخیر غیر معمولی مدت حمل کے باعث تھی تو اس کی نشاند ہی ضروری تھی - ورنہ کہا جائے گا کہ یہ سطحیت و بے نیازی یا سہو کتابت کا کرشمہ ہوگا - متقدمین کو تو اس سلسلے میں معذور سمجھا جا سکتا ہے ، کیونکہ ان میں سے جس کسی نے باپ کا ذکر کیا اس نے بیٹے کا ذکر اپنی کتاب میں نہیں کیا - بعض نے باپ کا تذکرہ کیا ہے اور بعض نے صرف بیٹے کے حالات قلمبند کئے ہیں - مگر متاخرین میں سے جدید عرب دنیا کے دو فاضل تذکرہ نگار خیر الدین زرکلی صاحب الاعلام اور عمر رضا کحالہ صاحب معجم المؤلفین کسی طرح بھی معذور نہیں سمجھے جا سکتے کیونکہ ان دونوں بزرگوں نے اپنے اپنے تذکروں میں باپ بیٹے دونوں کا ذکر کیا ہے اور باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش کے اس فاصلے پر توجہ نہیں دی - سب سے زیادہ قابل رحم حالت مشہور مستشرق مسٹر لیوی کی ہے جس نے باپ اور بیٹے کا تذکرہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ایک ہی مقالے میں کیا ہے اور ایک ہی سانس میں باپ کی وفات ربیع الثانی ۲۷۳ھ (۸۸۶ء) بتائی اور پھر ۱۰/ ذوالحجہ ۲۷۴ھ (۲۶ - اپریل ۸۸۸ء) بیٹے کی تاریخ پیدائش لکھدی ، مگر اس نے یہ نہ بتایا (یا اس کی سمجھ میں نہ آیا) کہ یہ پونے دو سال کا فاصلہ کیا معنی رکھتا ہے -

بہر حال ابن الابار یا ابن الفرضی میں سے کسی ایک کا بیان یقینا غلط ہے اور اسے مسترد کرنا پڑے گا - میرا خیال ہے کہ ابن الفرضی کا بیان درست ہے اور ابن الابار کا بیان یا تو کسی غلط روایت کی پیداوار ہے اور یا نقل نویسی کا کرشمہ ہے ، ۴ کا ہندسہ ۳ سے بدل گیا ، ورنہ باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش ۲۷۴ھ ہی ہے - (۱۱)

احمد الرازی کا باپ اندلس کے بادشاہوں کے ہاں بڑا اثر و رسوخ رکھتا تھا - اس نے محمد بن عبد الرحمن اموی اور اس کے بیٹے المنذر کی سفارتی خدمات بھی انجام دی تھیں - اس کے علاوہ ایک فصیح البیان عالم و فاضل اور نامور مؤرخ کی حیثیت سے اس نے اندلس کے علمی و ادبی حلقوں سے خراج تحسین بھی وصول کیا تھا - چنانچہ جب بیٹا بڑا ہوا تو نہ صرف اسے شاہی درباروں میں رسائی حاصل ہوئی بلکہ باپ کی طرح وہ بھی اہل علم کی توقعات پر پورا اترا اور بہت جلد ایک ممتاز مؤرخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی -

احمد الرازی نے جب آنکھ کھولی تو قرطبہ اہل علم و فضل کا گہوارہ اور ایک مضبوط علمی و ثقافتی مرکز بن چکا تھا (۱۲) جہاں بلاد مشرق سے آنے والے اہل علم اپنے علوم و معارف کے موتی بکھیر رہے تھے اور اندلس سے جانے والے طالبان علم و دانش واپس آ کر تدریس و تالیف میں مشغول تھے - اس کے علاوہ اندلس کے اموی حکمرانوں کی علم پروری اور کتاب دوستی کے باعث بلاد مشرق کی معیاری کتابوں کے نفیس نسخوں کے انبار لگ رہے تھے اور بہت جلد وہ وقت آنے والا تھا جب اندلس کا ہر گھر کتب خانہ اور وہاں کا ہر باشندہ پڑھنے لکھنے کے قابل بننے والا تھا - احمد الرازی نے اپنے باپ کے فن کو اپنانے کا فیصلہ کیا اور فضلائے وقت سے مستفیض ہونے کے ساتھ ساتھ ان کتابوں کے ذخائر سے استفادہ بھی کیا -

احمد الرازی نے قرطبہ کے جن مشہور اساتذہ سے استفادہ کیا ان میں شیخ ابو عمر احمد بن خالد المعروف بابن الحباب(۱۳) القرطبی (متوفی ۳۲۲ ھ) اور مشہور محدث ، ادیب اور مؤرخ ابو محمد قاسم بن اصبغ البیانی (۱۴) (متوفی ۳۴۲ ھ) اہم مقام رکھتے ہیں- یہ البیانی ان لوگوں میں سے ہے جو اندلس سے چلکر مشرق کے بلاد اسلامیہ میں سب سے پہلے وارد ہوئے تاکہ عربی و اسلامی علوم کے سر چشموں سے براہ راست سیراب ہو سکیں- اس نے مشرق کے جن علماء سے

استفادہ کیا ان میں محمد بن اسماعیل ترمذی اور ابو محمد عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ الباہلی بھی شامل ھیں۔

احمد الرازی نے اندلس اور اھل اندلس کے بارے میں کئی ایک قابل قدر کتب تاریخ مرتب کی تھیں۔ اس کا باپ ایک تو مشرقی نو وارد ھونے کے باعث اور دوسرے صرف ایک کتاب الرایات کے نام سے مختصر سی کتاب لکھنے کے سبب وہ شہرت و عزت حاصل نہ کر سکا تھا جو اس کے بیٹے کو نصیب ھوئی۔ اپنے باپ کے برعکس وہ پیدائشی طور پر اندلسی تھا اور اندلس والے بجا طور پر اسے اپنا سب سے پہلا مؤرخ خیال کرتے تھے۔ ابو محمد عبد اللہ بن فتوح الحمیدی (متوفی ۴۸۸ ھ) کا بیان (۱۵) ھے کہ احمد الرازی نے تین عظیم الشان کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ان میں سے ایک " تاریخ الاندلس " ھے جس میں اس نے فتح اندلس سے لیکر اپنے عہد تک کی مفصل و مکمل تاریخ جمع کی۔ اس کتاب میں اس نے اپنے باپ کی کتاب الرایات کا مواد بھی شامل کر دیا اور اس کے علاوہ دوسرے زبانی اور تحریری مصادر سے بھی استناده کیا۔ احمد الرازی کی یہ کتاب اتنی مفصل اور جامع تھی کہ بعد میں آنے والے ھر مؤرخ اور تذکرہ نگارنے اس سے استفادہ کیا اور جگہ جگہ اس کے اقتباسات اپنی تصانیف میں نقل کئے ھیں۔

دوسری کتاب " صفۃ قرطبۃ " یعنی قرطبہ کا تاریخی جغرافیہ ھے۔ اس کتاب میں قرطبہ شہر کی تاریخ ، جغرافیہ اور شہر کے عظماء و اعیان کا مبسوط تذکرہ بھی شامل تھا۔ احمد الرازی نے یہ کتاب مرتب کرتے وقت احمد بن ابی طاھر بغدادی کی کتاب " اخبار بغداد " کو سامنے رکھا تھا۔ رازی کی تیسری اھم تصنیف " انساب مشاھیر اھل الاندلس " ھے جس میں اھل اندلس کے انساب بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے۔ یہ کتاب پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل تھی۔ اندلس میں ظاھری مذھب کے امام اور مشہور

عالم انساب ابو محمد علی بن احمد ابن حزم نے اپنی کتاب جمہرۃ انساب العرب کی تدوین و ترتیب میں اس سے بڑی مدد لی۔ الحمیدی (۱۶) نے خود ابن حزم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس موضوع پر اس سے بہتر اور مفصل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

یا قوت الحموی(۱۷) نے اس کی تین اور کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ کتاب التاریخ الاوسط، کتاب التاریخ الاصغر اور کتاب مشاهیر اهل الاندلس۔ مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں یاقوت کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک عمدہ تصنیف تھی اور پانچ جلدوں پر مشتمل تھی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کتاب در اصل انساب مشاهیر اهل الاندلس ہی ہو، جسے یاقوت نے کتاب مشاهیر اهل الاندلس کے نام سے ذکر کیا ہے۔

المقری(۱۸) احمد الرازی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس نے اندلس کی تاریخ پر بہت سی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ان میں سے اکثر المقری کی نظر سے گزریں اور نفح الطیب کی ترتیب میں اس نے ان سب سے استفادہ کیا۔ وہ احمد الرازی کی تین کتابوں کا بطور خاص ذکر کرتا ہے۔ (۱) اخبار عمر بن حفصون، (۲) اخبار عبد الرحمن بن مروان الجلیقی (۳) اخبار بنی قسی۔ المقری (۱۹) ابن الابار کے حوالے سے الرازی کی ایک کتاب جغرافیہ کا بھی ذکر کرتا ہے جس میں اس نے اندلس کے جغرافیائی حالات کی تفصیل قلمبند کی ہے۔ اصل کتاب تو ضائع ہو چکی ہے لیکن اس کے قسطیلی اور پرتگیزی تراجم محفوظ ہیں۔ پروفیسر لیوی پروفنسال کا بیان ہے کہ یہ کتاب عبد الرحمن الناصر کے عہد کے اندلس کے بارے میں جغرافیائی معلومات کے علاوہ سیاسی و معاشرتی معلومات بھی مہیا کرتی ہے۔ موصوف کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ یاقوت نے معجم البلدان میں رازی کی اس کتاب سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہوگا۔

صحیح ترین قول کے مطابق احمد الرازی کی وفات ۱۲ - رجب ۳۴۴ ھ کو ہوئی ۔

عیسی بن احمد الرازی

رازی خانوادۂ مؤرخین کا آخری چشم و چراغ عیسی بن احمد بن محمد الرازی بھی اپنے باپ اور دادا کی طرح ایک ممتاز فاضل اور نامور مؤرخ تھا ۔ اسلامی اندلس کی تاریخ کا کام جہاں اس کے باپ نے چھوڑا تھا عیسی نے اسے آگے بڑھایا تاریخ اندلس کے جو گوشے اس کے باپ سے پوشیدہ یا نامکمل رہ گئے تھے انہیں مکمل کیا اور اپنے عہد تک کی سیاسی وعلمی تاریخ مرتب کی ۔ تاریخ کے جن مآخذ تک باپ کی رسائی نہ ہوسکی تھی اس نے ان سے بھی پورا پورا استفادہ کیا ۔ بعد میں آنے والے مؤرخین مثلاً ابو مروان ابن حیان ، ابن الابار القضاعی اور احمد المقری کی کتب تاریخ عیسی الرازی کے اقتباسات اور تاریخی مواد سے بھری پڑی ہیں ۔ عیسی نے تاریخ کے جن متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ان کے پیش نظر یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ اس میدان میں اپنے باپ اور دادا سے کسی طرح کم نہ تھا ۔ (۲۰)

ابن عبدالملك المراکشی نے اپنی کتاب میں عیسی الرازی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے تاریخ اور علوم متداولہ کی تحصیل زیادہ تر اپنے والد ابوبکر احمد الرازی سے کی تھی ۔ وہ خلیفہ الحکم المستنصر اور المنصور بن ابی عامر کے درباروں سے وابستہ رہا ، اول الذکر کے لئے اس نے اندلس کی مفصل تاریخ پر ایک کتاب تصنیف کی تھی اور مؤخرالذکر کے نام اپنی دو تصانیف معنون کیں (۲۱) ۔

خلیفہ الحکم المستنصر باللہ کے لئے ” تاریخ الاندلس “ کے نام سے جو کتاب عیسی الرازی نے مرتب کی تھی اس میں نہ صرف وہ مواد شامل تھا جو اس

کے دادا محمد الرازی کی کتاب الرایات اور اس کے والد احمد الرازی کی کتب تواریخ میں موجود تھا ، بلکہ مختلف مستند مآخذ کی روشنی میں اپنے عہد تک کے تمام تاریخی حوادث و وقائع بھی شامل کر دئے تھے ۔ اس کتاب کی اهمیت کا اندازہ اس بات سے ھو سکتا ھے کہ اندلس کے دو بڑے مؤرخوں نے اسے اپنی تصانیف کی بنیاد بنایا اور جگہ جگہ اس کتاب کے اقتباسات درج کئے ھیں ۔ ان میں سے ایک " المقتبس من انباء اھل الاندلس " کا مصنف ابومروان حیان بن خلف بن حیان ھے اور دوسرا احمد المقری ھے ۔

المقری نے " نفح الطیب " میں عیسی بن احمد الرازی کی کتاب سے جو اقتباسات پیش کئے ھیں ان میں سے ایک اقتباس بڑا دلچسپ اور اھم ھے ، بلکہ سبق آموز بھی ھے ۔ اس کا ماحصل یہ ھے کہ اسلامی اندلس کے خلاف نصرانیوں کی پہلی منظم بغاوت صرف چند عہد شکن او باشوں کی شورش تھی جو آگے چل کر ایک سیل بے اماں کی شکل اختیار کر گئی اور بالاخر اندلس سے ملت اسلامیہ کے مکمل اخراج اور جلاوطنی کا پیش خیمہ ثابت ھوئی ، اگر اس سے غفلت نہ برتی گئی ھوتی تو اندلس کی تاریخ کچھ اور ھوتی ۔ ھوا یوں کہ اشتوریش کے جلیقی عیسائیوں کا ایک سردار قرطبہ میں مسلمانوں کے پاس بطور یرغمال مقیم تھا ۔ اس کا نام " بلای " یا " فلای " تھا وہ اندلس کے گورنر الحربن عبدالرحمن ثقفی کے عہد میں قرطبہ سے بھاگ گیا ۔ یہ فتح اندلس کے بعد چھٹے سال یعنی ۹۸ ھ کا واقعہ ھے ۔ جب عنبسہ بن سحیم کلبی اندلس کا گورنر مقرر ھوا تو اس کے عہد میں بلای نے جلیقیہ کے عیسائیوں کو منظم کیا اور اندلس کے غیر مفتوحہ علاقوں کو مسلمانوں سے محفوظ رکھنے کے لئے علم بغاوت بلند کر دیا ۔ مسلمان فاتحین اسے لاو لشکر سمیت جلیقیہ کی ایک پہاڑی تک دھکیل کر لے گئے ۔ اس کے ساتھ صرف تین سو مرد اور عورتیں تھیں ۔ ناکہ بندی کے باعث اس کے اکثر ساتھی بھوکوں مر گئے صرف تیس مرد اور عورتیں باقی بچے جو پانی اور شہد پر گزارہ کر کے زندہ رہے

مسلمانوں نے انہیں حقیر سمجھکر چھوڑ دیا ۔ لیکن آگے چل کر یہی تیس آدی ایک خطرناک قوت بن گئے ۔ ۱۳۳ ھ میں پلای فوت ہوگیا اور اس کا بیٹا ,, فافلد ،، اس کا جانشین مقرر ہوا جو دو سال بعد مر گیا ۔ پھر ایک شخص اذفونش بن بیطر جانشین ہوا جس نے آگے چلکر ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی ، اسی خاندان کے بادشاہ کے ہاتھوں غرناطہ کا سقوط اور اندلس سے ہمیشہ کے لئے مسلمانوں کا اخراج عمل میں آیا (۲۲) ۔

حاجب المنصور بن ابی عامر کے لئے عیسی الرازی نے دو کتابیں تصنیف کیں ۔ ایک ,, کتاب الوزارۃ و الوزراء ،، اور دوسری ,, کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس ،، ۔ ان دو کتابوں میں اس نے اپنے عہد تک کے ان علماء فضلاء ، ادباء اور شعراء کا تذکرہ کیا ہے جو اندلس کے مختلف بادشاہوں کے عہد میں وزیر یاحاجب مقرر ہوتے رہے (۲۳) ۔ رازی نے ان اہل علم کے سوانح حیات کے ساتھ ساتھ ان کے علمی کمالات اور شعر ونثر کے نمونے بھی درج کئے ہیں ۔ یہی دو کتابیں ابن الابار القضاعی کی ,, کتاب الحلہ السیراء ،، کی بنیاد اور محرک ثابت ہوئیں ۔ ابن الابار نے جو اقتباسات درج کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسی الرازی نے نہ صرف حاجبوں اور وزیروں کے علمی کمالات اور مکتوبات و اشعار کے نمونے دئے تھے بلکہ اندلس کے سلاطین اور خلفاء کے علمی کارناموں اور انتخاب کلام سے اپنی کتاب کو مزین کیا تھا ۔ عبدالرحمن بن معاویہ الداخل ، جو عباسیوں سے بچ کر اندلس پہنچ گیا تھا اور جسے عباسی خلیفہ المنصور نے صقر قریش ، یعنی ,, قریش کا شاہین ،، کا لقب دیا تھا ، جب سرزمین اندلس کا حکمران بن گیا تو ایک دن کھجور کے ایک الگ تھلگ اور تنہا پودے کو حسرت بھری نظر سے دیکھا اور کہا ، اندلس میں یہ پودا بھی میری طرح اجنبی ہے جو عرب سے یہاں لایا گیا ہے ۔ اس موقع پر عبدالرحمن نے اس پودے کو مخاطب کر کے کچھ شعر کہے تھے ، یہ اشعار پہلے عیسی الرازی نے اپنی کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس میں محفوظ کئے تھے اور پھر اس سے ابن الابار نے اپنی کتاب الحلہ السیراء میں نقل کئے ہیں :

یانخل انت غریبۃ مثلی ..... فی المغرب نائیۃ عن الاصل

ترجمہ : اے کھجور ! تو بھی میری طرح اجنبی ہے اور دیار مغرب میں اپنے وطن اصلی سے دور ہے !

فابکی، وھل تبکی مکبسۃ ..... عجماء لم تطبع علی خبل

ترجمہ : رو اے کھجور ! مگر کوئی بندلب ، بے زبان ، الجھنوں سے بے نیاز کب روتا ہے !

لو انہا تبکی أذا لبکت ..... ماء الفرات و منبت النخل

ترجمہ : اگر وہ روتی تو پھر آب فرات اور نخلستانوں میں بھی ماتم برپا ہوجاتا !

لکنہا ذھلت و اذھلنی ..... بغض بنی العباس عن اھلی

ترجمہ : مگر وہ تو اپنے وطن کی یاد کو بھلا چکی ہے اور مجھے بھی بنو عباس کے بغض نے اپنے خاندان سے غافل کر دیا ہے۔

عیسی بن احمد الرازی کی وفات ۳۷۹ ھ (۹۸۳ ع) میں ھوئی ، اندلس کے بعض تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ وہ بنوامیہ کی اندلسی خلافت کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد بھی زندہ رھا اور قرطبہ کی خلافت بنو حمود کا زمانہ پایا ، جنہوں نے ملوک الطوائف کے دور میں خلافت کے نام پر اسلامی اندلس کو متحد کرنے کی نا تمام کوشش کی تھی ۔

حواشی

(۱) اندلس کا تاریخی جغرافیہ

(۲) نفح الطیب ، التکملہ

(۳) تاریخ علماء الاندلس ۱/۱۳۰، نفح الطیب ۲/۷٦، التکملہ ۱/۳٦٦ ۔

(۴) الاعلام ۷/۳۳۸، معجم المؤلفین ۱۲/٦۲، التکملہ ۱/۳٦٦، نفح الطیب ۲/۷٤ ۔

(۵) الرسالۃ الشریفیۃ ص ۲۹۳، الاعلام ۷/۳۳۸ ۔

(٦) ایضا ۔

(٤) نفح الطیب ۲/۱۱۸، بغیة الملتمس ص ۱۳۰ ۔

(۸) تاریخ علماء الاندلس ۱/۳۰ ۔

(۹) نفح الطیب ۲/۲٤٦، الاعلام ٤/۳۳۸، معجم المؤلفین ۱۲/٦۲

(۱۰) معجم الادباء ۳/۲۳٦، بغیة الوعاة ۱/۳۸۵ ۔ الاعلام ۱/۱۹۹، معجم المؤلفین ۲/۱٦۳

(۱۱) تفصیل کے لیے دیکھئے ماهنامه "ترجمان الحدیث" جولائی ۱۹٤۰ء میں ہمارا مقاله "تذکره نگاروں کی ستم ظریفیاں"

(۱۲) طبقات الامم ص ٤۲ ۔

(۱۳) تاریخ علماء الاندلس ۱/۳۱

(۱٤) جذوة المقتبس ص ۳۱۱

(۱۵) جذوة المقتبس ص ۹٤، نیز دیکھئے تاریخ علماء الاندلس ۱/۱٤، اور بغیة الملتمس ص ۱۳۰ ۔

(۱٦) جذوة المقتبس ص ۹٤،

(۱٤) معجم الادباء ۳ : ۲۳٦،

(۱۸) نفح الطیب ۲ : ۱۱۸

(۱۹) نفح الطیب ۲ : ۱۱۱، تکملة ابن الابار ۱ : ۱۳۰

(۲۰) دائره معارف اسلامیه مقاله "الرازی"

(۲۱) الذیل و التکملة ۵/۹۱۳

(۲۲) نفح الطیب ۲/٦٤۲

(۲۳) الذیل و التکملة ۵/۹۱۳

حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی رح

شرف الدین اصلاحی

اردو زبان کے مشہور شاعر میرتقی میر نے از راہ تعلی شاعرانہ یا نشہ کمال سے سرشار ہوکر کہا تھا :۔

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

یا پھر جیسا کہ شاعر مشرق علامہ اقبال نے فرمایا ہے کہ :۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بےنوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

کچھ اسی قسم کا احساس اور تاثر میرے دل میں پیدا ہوتا ہے جب میں سندھ کے مشہور صوفی شاعر شاہ عبداللطیف بھٹائی رحمۃ اللہ علیہ کی حیات اور شاعری پر نظر کرتا ہوں۔

شاہ بھٹائی ۱۱۰۱ ہجری مطابق ۱۶۹۰ عیسوی میں تعلقہ ہالا کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے۔ نسباً آپ ہاشمی سید ہیں۔ آپ کا سلسلۂ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جناب رسول خدا سے ملتا ہے۔ آپ کے آبا و اجداد امیر تیمور کے عہد میں ہرات سے ہندوستان آئے اور سندھ میں توطن اختیار کیا۔ خاندانی وجاہت اور علم و فضل شاہ صاحب کو ورثے میں ملا ۔ شاہ صاحب کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ وہ رسمی تعلیم سے بےبہرہ رہے ، کہتے ہیں انہیں مدرسے میں تعلیم کے لئے بھیجا گیا تو انہوں نے الف کے سوا کچھ اور پڑھنے سے انکار

کردیا۔ اس خیال کے حامی شاہ صاحب کو امی اور ان پڑھ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مگر اس کے برعکس ایک دوسرا گروہ شاہ صاحب کی رسمی تحصیل علم کا قائل ہے، جس میں ڈاکٹر ٹرمپ (Dr. Trump) بھی شامل ہیں۔ شاہ صاحب کا کلام دیکھنے سے دوسرے گروہ کے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ کلام کی داخلی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے تمام مروجہ علوم حاصل کیے۔

شاہ صاحب نے عہد شباب میں قدم رکھا ہی تھا کہ ان کے ساتھ ایک ایسا سانحہ پیش آیا، جس کی بدولت کئی سال تک جنگلوں اور بیابانوں کی خاک چھاننی پڑی۔ شاہ صاحب کے والد شاہ حبیب جس زمانے میں کوٹری میں سکونت پذیر تھے، مرزا مغل بیگ ارغون کا معزز خاندان ان کے ارادتمندوں میں شامل ہوگیا۔ شاہ حبیب کی بزرگی اور پاکبازی سے مرزا مغل بہت متاثر تھا۔ مرزا کے گھرانے میں سخت پردے کا رواج تھا مگر شاہ حبیب کے لئے یہ رسم بالکل ختم کر دی گئی تھی۔ گھر کی تمام خواتین بےتکلف ان کے سامنے ہوتی تھیں۔ اکثر جب کوئی بیمار ہوتا، دعا تعویذ کے لئے شاہ صاحب کو بلایا جاتا۔ ایک بار مرزا مغل بیگ کی نوجوان لڑکی بیمار پڑی۔ اتفاق سے شاہ حبیب ان دنوں خود ذی فراش تھے، اس لئے جب بلاوا آیا تو اپنے نوجوان بیٹے شاہ لطیف کو بھیج دیا۔ مرزا کو پہلے تو تامل ہوا مگر پھر اس خیال سے کہ مرشد زادہ ہے بیٹی کا سامنا کرانے ہی بنی۔ شاہ لطیف مریضہ کا علاج کرنے آئے تھے خود بیمار ہوگئے۔ اس پری تمثال کو دل دے بیٹھے۔ یہ بات چھپنے والی نہ تھی۔ اور آخر کار شاہ حبیب کو اپنے اہل و عیال سمیت کوٹری سے نقل مکانی کرنا پڑا۔ نوجوان لطیف کا عشق حد جنون کو پہنچ گیا۔ دل کے درد نے انہیں ایک جگہ آرام سے نہ بیٹھنے دیا۔ وہ گھر بار چھوڑ، سر بصحرا نکل گئے اور مسلسل تین سال تک حالت دیوانگی میں دشت نوردی کرتے رہے۔

عشق مجازی عشق حقیقی کا زینہ ہے۔ ہر سالک کو اس منزل سے گذرنا پڑتا ہے۔ سلوک اور تصوف میں تصور شیخ کو اسی لیے ضروری قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال شاہ صاحب نے یہ مرحلہ خود بخود بغیر کسی رہبر کی رہنمائی کے طے کر لیا۔
البتہ دوسرے درجے میں مقام عرفان تک پہنچنے کے لئے انہیں کسی اہل باطن
کا دامن پکڑنا تھا۔ عالم وارفتگی میں پھرتے پھراتے ان کا گذر ٹھٹھے سے ہوا
تو یہاں ان کی ملاقات نقشبندیہ سلسلے کے ایک بزرگ سے ہوئی، جن کی خدمت
میں کچھ وقت گذارنے کے بعد شاہ صاحب کی وحشت دور ہوئی اور وہ جذب کی
حالت سے نکل کر دوبارہ طریق شریعت کے پابند ہوگئے۔ خدمت والدین اور
عبادت و ریاضت کا جذبہ ازسرنو پیدا ہوا۔ وہ گھر واپس آ کر والدین کی خدمت
میں رہنے لگے۔ شاہ صاحب کی گھر واپسی کے کچھ ہی عرصہ بعد، مرزا مغل بیگ
کے خاندان پر تباہی آئی۔ ایک دشمن قوم کے کچھ افراد نے مغل بیگ کی حویلی
پر حملہ کر کے خاندان کے تمام مردوں کو قتل کر دیا، صرف مستورات بچ
رہیں، جس کے بعد پسماندگان کو یہ خیال ہوا کہ یہ روز بد ان پر اس لئے آیا
کہ انہوں نے سادات کو تکلیف پہنچائی اور ان کی وجہ سے شاہ حبیب اور ان
کے اہل خاندان کو اپنا گھر بار چھوڑنا پڑا۔ وہ طالب عفو و درگذر ہوئے اور
تلافیٔ مافات کے لئے مرزا مغل بیگ کی لڑکی کو شاہ لطیف کے عقد میں دے
دیا۔ اس طرح شاہ صاحب کی داستان عشق ایک کامیاب انجام پر ختم ہوئی۔
شادی کے بعد شاہ صاحب نے بھٹ شاہ کو اپنا مسکن بنایا۔ اور ایک پر سکون
ازدواجی زندگی کا آغاز کیا۔ اس وقت تک بھٹ شاہ چند ٹیلوں پر مشتمل ایک
غیر آباد خطہ زمین تھا۔ مگر شاہ صاحب کی سکونت کے بعد ان کے مریدوں کی
سعی و کوشش سے ایک خوبصورت بستی میں تبدیل ہوگیا۔ شاہ صاحب کی کشش
دور دراز مقامات سے اہل فن اور ارباب کمال کو کھینچ لائی۔ صدہا موسیقار،
سادھو، سنیاسی اور فقراء یہاں آتے، شاہ صاحب سے کسب فیض کرتے اور اپنا
کمال دکھاتے۔ بھٹ شاہ کو مستقر بنانے کے بعد شاہ صاحب کو اطمینان اور
سکون کی زندگی میسر ہوئی اور انہوں نے روحانیت کے اعلی مدارج تک پہنچنے
کے لئے مجاہدہ اور ریاضت شروع کر دی۔ غور و خوض کا مادہ شاہ صاحب میں

اوائل عمر ہی سے موجود تھا۔ عمر کے ساتھ ساتھ شعور میں پختگی آتی گئی اور دینی اور دنیوی تجربات نے انھیں اس مقام پر پہنچا دیا جہاں پہنچنے کے بعد انسان حیات سرمدی سے نواز دیا جاتا ہے۔

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

جس طرح وہ زندگی میں ہزاروں بندگان خدا کے لئے شمع ہدایت تھے، وفات کے بعد بھی لوگ ان کے اقوال و افعال سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ شاہ صاحب کی زندگی میں کرامات اور خرق عادت کے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ شاہ صاحب کا انتقال جس طرح ہوا وہ بھی کسی کرامات سے کم نہیں۔ کہتے ہیں وفات سے اکیس دن پہلے شاہ صاحب یک قلم عزلت گزیں ہوگئے تھے۔ کھانا پینا سب چھوڑ دیا تھا۔ ایک دن غسل سے فارغ ہو کر مریدوں کے حلقے میں آئے، محفل سماع کا حکم دیا اور خود مراقبے کے لئے حجرے میں گوشہ نشین ہوگئے۔ مسلسل تین دن تک محفل سماع گرم رہی۔ تیسرے دن جب چند عقیدتمند حجرے میں داخل ہوئے تو دیکھا کہ طائر روح قفس عنصری سے پرواز کر چکا ہے۔ کب آپ نے رحلت فرمائی، کسی کو معلوم نہ ہوسکا۔ بہر حال قرائن سے یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ١٤ صفر ١١٦٥ ہجری مطابق ١٧٥٢ عیسوی کو دار فانی سے عالم جاودانی کی طرف کوچ کیا۔ آپ کا مزار آپ کی بسائی ہوئی بستی بھٹ شاہ میں آج بھی مرجع خلائق ہے۔ عقیدتمند وہاں جاتے ہیں اور وہاں کے روحانی ماحول سے اپنا ایمان تازہ کرتے ہیں۔ شاہ صاحب ایک ایسے بزرگ ہیں جن کی مقبولیت میں وقت کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا رہے گا۔

یہ تھے شاہ صاحب کے مختصر سوانح۔ اب میں اختصار کے ساتھ شاہ صاحب کے سیرت و اخلاق کے متعلق عرض کروں گا۔ شاہ صاحب کی شاعرانہ عظمت اعتراف سے بالاتر ہے۔ ان کے متصوفانہ خیالات دنیائے روحانیت کا انمول

گنجینہ ہیں، لیکن بحیثیت انسان شاہ صاحب کی اصل عظمت کا راز ان کی سیرت
کی پاکیزگی اور کردار کی بلندی میں مضمر ہے۔ دنیا میں بڑے بڑے عظیم شاعر
مفکر، فلسفی، مدبر اور معلم اخلاق گذرے ہیں جنہوں نے اپنے ابنائے جنس کو
اخلاقیات کا درس دیا ہے مگر خود ان کی اپنی زندگیاں عملی اعتبار سے اس کے
برعکس تھیں۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں کی زندگی بنی نوع انسان کے لئے اسوہ نہیں
بن سکتی۔ شاہ صاحب کی زندگی اس لحاظ سے ہمارے لئے نمونہ ہے کہ انھوں نے
جن باتوں کی تبلیغ کی وہ ایسی باتیں ہیں جو ان کی اپنی سیرت کا جز تھیں۔
شاہ صاحب کے سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ بحیثیت انسان شاہ صاحب نہایت
سادگی پسند، پاک طینت، سنجیدہ، حلیم، بردبار اور منکسر المزاج تھے۔ انسانی
ہمدردی ان کا مذہب تھا۔ ایثار و خلوص، رواداری اور وسیع المشربی ان کا شیوہ۔
امانت و دیانت، راستبازی اور صاف گوئی ان کا شعار۔ وہ تعصب اور تنگ نظری سے
پاک تھے۔ حرص و ہوس، بغض و حسد سے انھیں دور کا بھی تعلق نہ تھا۔ دنیوی
جاہ و حشمت اور مادی ساز و سامان سے بالکل بےنیاز تھے۔ شاہ صاحب کی
وسیع المشربی اور مذہبی رواداری ہی کا اثر تھا کہ ہر مذہب و ملت اور ہر فرقے
اور طبقے کے لوگ آپ سے عقیدت رکھتے تھے۔ عصبیت اور جنبہ داری سے ان کی
طبیعت کو کوئی نسبت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے تصوف میں کسی
خاص مسلک کا متشدد پیرو بننے کی بجائے، تصوف کی حقیقی روح کو اپنے
اندر جذب کرنے کی کوشش کی۔ رسماً شاہ صاحب قادریہ سلسلے سے منسلک تھے۔
انھوں نے بیعت اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ پر کی تھی جو اس سلسلے کے ماننے
والے تھے، لیکن شاہ صاحب کی زندگی میں ایسی باتیں بھی ملتی ہیں جو اس
سلسلے کے بزرگوں میں نہ تھیں۔ میں سمجھتا ہوں، شاہ صاحب کی شخصیت کا یہ
پہلو تفریق این و آن اور من و تو کے امتیاز سے بالاتر ہو کر فقط شئی کی حقیقت
کو دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اور یہ ان کی بےلاگ حق پسندی کی دلیل
ہے۔ شاہ صاحب کی زندگی کا مطالعہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ وہ ایک آزادہ رو، اور

''صلح کل'' کے حامی انسان تھے۔ ان کا عمل آنحضور صلی اللہ علیہ و سلم کے اس ارشاد پر تھا کہ الحکمۃ ضالۃ المومن حیث وجدھا فھو احق بھا، حکمت و دانائی مومن کا گمشدہ سرمایہ ہے یہ جہاں بھی ملے اس پر سب سے پہلے مومن کا حق ہے۔

شاہ صاحب کی زندگی ایک سچے مومن کی زندگی تھی۔ وہ ایک پاک نہاد انسان تھے۔ دنیوی لذات سے وہ کوسوں دور تھے۔ وہ اکثر اپنے حلقہ بگوش ارادتمندوں کو کم کھانے، کم سونے، کم بولنے، خود غرضی سے بچنے، دوسروں کے ساتھ بھلائی کرنے، سادہ لباس پہننے کی تلقین کرتے۔ خود ان کی اپنی زندگی انہی اصولوں کا نمونہ تھی۔ شاہ صاحب کی رحمدلی کا یہ عالم تھا کہ انسان تو انسان کسی جانور یا پرندے کو بھی اذیت دینا ناروا سمجھتے تھے۔ حسن سلوک کو زیور انسانیت سمجھتے تھے۔ معاملات میں صفائی کو عبادات کی غرض و غایت سمجھتے تھے۔

شاہ بھٹائی کی شاعری کے متعلق کچھ کہنے کے لئے ایک دفتر در کار ہوگا، جس کی یہاں گنجائش نہیں۔ پھر بھی اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہنا اس لیے ضروری ہے کہ شاہ کی شاعری ہی ان کی زندگی کا سب سے مہتم بالشان واقعہ ہے۔ شعر و ادب کے دو رخ یا دو پہلو ہیں۔ ایک مواد یعنی Matter دوسرا ہیئت یعنی Form ۔ جہاں تک شاہ کی شاعری میں پہلے رخ کا تعلق ہے بلاخوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ کی شاعری ان کی زندگی کا عکس ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری میں انہی افکار و خیالات، عقائد و نظریات کو جگہ دی ہے جن پر وہ زندگی بھر کار بند رہے۔ اور اس کے اعادہ کی ضرورت اس لیے نہیں رہی کہ ان کی حیات اور سیرت کی ایک جھلک آپ ابھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ شاہ کی شاعری پر تصوف کا رنگ غالب ہے۔ مگر شاہ کے یہاں تصوف برائے شعر گفتن نہیں۔ تصوف شاہ کی زندگی کا نفس ناطقہ ہے۔ اسی لیے یہ ان کے کلام میں ایک زندہ حقیقت بن کر جلوہ گر ہے۔ روایتی تصوف کے

برخلاف شاہ صاحب کے متصوفانہ خیالات میں ایک طرح کی گرمی حرکت اور نفوذ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے شاعری کو اپنے خیالات کی اشاعت کا ذریعہ بنایا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے کلام میں محض پیغام ھی پیغام ہے، اور اس میں شعری لوازمات اور فنی خوبیاں موجود نہیں۔ شاہ کے کلام میں محاسن سخن کی وہ تمام اقسام پائی جاتی ھیں جو ایک فطری شاعر کے کلام میں ھونی چاھئیں۔ ان کا کلام فصیح وبلیغ ہے۔ انھوں نے شعری روایات کو برتا نہیں بلکہ برپا کیا ہے۔ ان کی قائم کی ھوئی شعری روایات سے بعد کے سخنوروں نے خوشہ چینی کی ہے۔ شاہ کے کلام میں نادر تشبیہات، بلیغ استعارات کا ایک جہان آباد ملتا ہے۔ وہ الفاظ کے انتخاب میں بڑی مشاقی سے کام لیتے ھیں۔ خوبصورت الفاظ، چست بندشیں اور خوش وضع تراکیب ان کے کلام کے حسن کو دوبالا کرتی ھیں۔ وہ تخئیل و محاکات کی مدد سے چھوٹے چھوٹے واقعات اور معمولی جزئیات کی جس طرح تصویر کشی کرتے ھیں یہ انھی کا حصہ ہے۔ ان کے تخیل کی پرواز انھیں ان مقامات کی سیر کراتی ہے جہاں ھر کہہ و مہ کا گزر نہیں۔ ان کا مشاھدہ تیز، ان کا ادراک بلند اور ان کی حسیات عمیق ھیں۔ وہ فطرت انسانی کے نباض اور مظاھر قدرت کے نکتہ داں ھیں۔ وہ اپنی شاعری کے لئے ایسے موضوعات کا انتخاب کرتے ھیں جو بظاھر بہت معمولی ھوتے ھیں مگر شاہ صاحب انھی معمولی باتوں میں سے ایسے ایسے نکتے نکالتے ھیں کہ شاید و باید۔

شاہ صاحب کے کلام میں جو نغمگی اور غنائیت ہے اس کی تکمیل میں جہاں ان کے شاعرانہ کمال کو دخل ہے، وھاں موسیقی کے ساتھ ان کے غیر معمولی شغف کا بھی حصہ ہے۔ شاہ صاحب باوجودیکہ قادریہ سلسلے سے وابستہ تھے جس میں غنا اور موسیقی کو پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا، پھر بھی موسیقی اور سماع سے ان کو گہری دلچسپی تھی۔ شاعری اور موسیقی فنون لطیفہ کی دو اھم شاخیں ھیں اور ان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ شاہ صاحب کی شخصیت

میں ان دونوں کا اجتماع ان کے اپنے فن کے کمال کا ضامن ثابت ہوا۔ جس طرح ملکہ شاعری ان کی فطرت میں مبدأ فیاض کا ودیعت کردہ تھا اسی طرح ذوق موسیقی بھی خدا داد تھا۔ بلند افکار کے ساتھ ان دونوں اوصاف نے مل کر شاہ صاحب کو فن کی ان بلندیوں پر پہنچا دیا جہاں ان کا مقابلہ دنیا کے کسی بھی عظیم شاعر سے کیا جا سکتا ہے۔ تشنگی محسوس کی جائے گی اگر میں شاہ کے دو چار شعر ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے نہ پیش کروں۔ "سر مومل رانو" میں ایک جگہ وہ مومل کی سہیلیوں کا ذکر بڑے دلکش انداز میں کرتے ہیں :-

سروں پر سبز شالیں یا دو شالے	مہکتے بال اور مانگیں نکالے
وہ جسم صندلیں وہ عنبریں مو	وہ چہروں کے تر و تازہ اجالے
انہی میں تھی وہ گل اندام مومل	وہ سب انداز تھے جس کے نرالے
اسے رانے سے جو وابستگی تھی	حقیقت میں وہی اس کی خوشی تھی

(منظوم ترجمہ)

یوم لطیف

الحمد للہ کہ اس بزرگ ہستی کی یاد میں تقریباً ہر سال لطیف ڈے منا کر ان کا ذکر خیر کرتے ہیں، ساتھ ھی ان کے امر پیغامات کے تجزیہ میں بھی کاوش کی جاتی ہے۔ البتہ حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی عظمت کو خراج تحسین پیش کرنے کا صحیح طریقہ یہ نہیں کہ ہم کبھی کبھار جلسے جلوس منعقد کر کے گرمیٔ محفل کا سامان کر لیا کریں۔ شاہ صاحب کے ساتھ سچی عقیدت کے اظہار کا حق یوں ادا نہیں ہو سکتا کہ ہم صرف تقاریب منعقد کر کے تقریریں کریں اور مقالے پڑھیں، ان کے افکار و خیالات پر زبانی جمع خرچ صرف کر کے محض اسی کو کافی سمجھیں۔ اگر ہم کو شاہ کے ساتھ سچی محبت اور دلی عقیدت ہے، ان کی تعلیمات کا ہمارے دل میں احترام ہے تو ضرورت اس بات کی

ہے کہ ہم ان کے افکار و خیالات کو اپنی عملی زندگی کے لیے مشعل راہ بنائیں، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ان کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق استوار کریں ۔ شاہ صاحب کے پیغام میں جس بات کو بنیادی اہمیت اور مرکزی حیثیت حاصل ہے وہ محبت اور انسان دوستی ہے ، اخوت، صلہ رحمی اور بھائی چارہ ہے ، ایثار و قربانی ہے ، رواداری اور وسیع المشربی ہے ۔ ہم کو چاہئے کہ ہم سوچیں اور اپنے دلوں کو ٹٹول کر دیکھیں کہ ہماری عملی زندگی میں ان باتوں کو کہاں تک دخل ہے اور ان کے برعکس باتیں کہاں تک ہمارا جزو ایمان ہیں ۔ سندھ کی سر زمین جو شاہ رحمۃ اللہ علیہ کی جنم بھومی اور آخری آرامگاہ بھی ہے یہ وہ سر زمین ہے جس میں شاہ نے سکھ اور شانتی ، امن اور سلامتی کے گیت گائے ہیں ، آئیے شاہ گردوں وقار کے پیغام حق کی روشنی میں ہم باہم مل کر ایک ایسے وطن کی تعمیر کریں جس میں صرف اخوت کے نغمے ہوں ، محبت کے زمزمے ہوں ، پیار کی باتیں ہوں اور الفت کے ترانے ہوں ، تاکہ آنے والی نسلیں شہادت دے سکیں کہ تقدس مآب شاہ صاحب کے پیغام کے مطابق ہم عمل پیرا ہوئے ۔

اخبار و افکار

وقائع نگار

۲۸ - مارچ ۱۹۷۲ء : محبوب الحق (ریسرچ فیلو) نے سیمینار ہال میں ''عثمانی ترقی پسند اور دستوری حکومت '' (Ottoman Liberals and Constitutionalism) کے عنوان پر انگریزی میں ایک مقالہ پڑھا - حاضرین نے بہت سے نکات پر سوالات کیئے اور تجاویز پیش کیں جن سے مقالہ نگار نے فائدہ اٹھایا -

---

گذشتہ دنوں پشاور یونیورسٹی نے ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی کو توسیعی لکچرز کی دعوت دی - ڈاکٹر معصومی نے ۱۷ - اپریل کو بہرہ عربی کے زیر اہتمام ایک جلسے میں '' اللغہ العربیہ ھی الطریقہ الوحیدۃ لفھم القرآن و الحدیث '' کے موضوع پر عربی میں تقریر کی جس کا خلاصہ اردو میں پیش کیا گیا - اس عام جلسے کی صدارت شیخ الجامعہ نے کی - ۱۸ - اپریل کو بہرہ عربی و اسلامیات کی ایک مشترکہ نشست میں '' النشاط العلمی فی عصری الاموی و العباسی '' کے عنوان پر تقریر کی -

---

۱۸ - اپریل ۷۲ء : سیلونی علماء کے ایک وفد نے ادارہ تحقیقات اسلامی کی زیارت کی اور اس کے کام کا جائزہ لیا - ڈائرکٹر کی عدم موجودگی میں سکرٹری نے ان کا خیر مقدم کیا اور ادارے کے بارے میں انھیں معلومات بہم پہنچائیں -

پانچ ارکان پر مشتمل یہ وفد نالیمیہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سیلون کی طرف سے پاکستان کے پندرہ روزہ دورے پر آیا ہوا ہے - یہ وفد پاکستان میں عربی مدارس اور اسلامی اداروں کے اغراض و مقاصد ، دائرہ کار اور نصاب تعلیم

وغیرہ کا جائزہ لے گا۔ نیز یہاں کے علمائے کرام سے مل کر اسلام اور مسلمانوں کے مسائل پر تبادلہ خیال کرے گا۔

نظریاتی کشمکش کے اس دور میں مسلمان خاصکر نوجوان طبقہ جس تیزی سے لامذہبیت کا شکار ہو رہا ہے دنیائے اسلام کے سنجیدہ علما و مفکرین اس پر فکر مند ہیں اور اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اپنے مقدور بھر کوشاں ہیں۔ ان ممالک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں صورت حال نسبتاً زیادہ سنگین اور تشویش انگیز ہے۔ سیلون بھی ایک ایسا ہی ملک ہے۔ یہ امر خوش آئند اور امید افزا ہے کہ سیلون کے مسلمانوں کو مسئلے کی سنگینی اور نزاکت کا احساس ہے اور وہ اس ضمن میں کچھ مثبت اقدامات کرنا چاہتے ہیں۔

وفد کے ارکان نے بتایا کہ دوسرے ملکوں کی طرح سیلون میں بھی مسلمان نوجوانوں کو اس بات کا خطرہ ہے کہ وہ اپنے دین سے بیگانہ ہو کر لادینی رجحانات کا شکار ہو جائیں۔ اس کے سدباب کے لئے ہمیں ایسے راسخ العقیدہ اور روشن خیال علماء دین کی ضرورت ہے جو ایک طرف اسلامی علوم میں گہری بصیرت رکھتے ہوں اسلامی قانون اور اسلامی تہذیب کے دلدادہ ہوں تو دوسری طرف عہد جدید کے افکار و خیالات سے بھی پوری طرح آگاہ ہوں۔ انھوں نے بتایا کہ سیلون کے موجودہ عربی مدرسے اپنے فرسودہ نصاب تعلیم اور علوم حاضرہ سے ناواقفیت کی بنا پر ایسے علماء پیدا کرنے سے قاصر ہیں جو آج کے مسلم معاشرہ کی فکری رھنمائی کر سکیں۔ ادارہ ھذا کے مقاصد میں سے ایک اھم مقصد جدید خطوط پر ایک ایسی عربی درسگاہ کا قیام ہے جس کے فارغ التحصیل علماء موجودہ سوسائٹی کی صحیح رھنمائی کر سکیں۔ پاکستان میں اس مقصد کے حصول کے لئے اب تک جو کچھ کام ھوا ہے اس کے مطالعہ سے ھمیں یقیناً فائدہ پہنچے گا۔

---

۲۱ - اپریل ۱۹۷۲ء : ادارہ کے سیمینار هال میں مجلس مذاکرہ منعقد هوئی ڈاکٹر دیطلف خالد رکن ادارہ تحقیقات اسلامی نے "سیکولرزم کے بارے میں مسلمانوں کا رد عمل" (Muslim Responses to Secularism) کے عنوان سے انگریزی میں ایک مقالہ پیش کیا - مقالہ شروع هونے سے پہلے ڈاکٹر صغیر حسن معصومی نے موضوع کے متعلق چند تعارفی کلمات فرمائے - اس مجلس میں جو مقالہ پیش کیا گیا وہ درحقیقت ایک طویل مقالے کا حصہ تھا - اس کی ابتدائی تین قسطیں ادارے سے باھر کہیں اور پیش کی جا چکی تھیں - جن میں سیکولرزم کی تعریف ، اس کے متعلق مغربی مفکرین کی رائیں اور مسلمان مفکرین کے خیالات کا ذکر تھا - اس قسط میں مقالہ نگار نے اس کے روحانی اور مادی پہلو پر گفتگو کی -

مقالے میں مفتی محمد عبدہ ، علال الفاسی ، ڈاکٹر اقبال ، مولانا عبید اللہ سندھی ، احمد امین، پرویز اور جاوید اقبال کے بعض خیالات بھی پیش کیے گئے- عیسائیت کے بارے میں ڈاکٹر اقبال اور عام مسلمان مفکرین کے اس خیال کی تردید کی گئی کہ وهاں صرف رھبانیت ہے اور دنیا میں دلچسپی ، سیاست اور حکمرانی کی ان کے یہاں کوئی اهمیت نہیں - مقالے میں مجموعی طور پر سیکولرزم کی حمایت کی گئی تھی - آخر میں مقالہ نگار سے مختلف سوالات کیے گئے، جو زیادہ تر سیکولرزم کی تعریف ، نیت سے متعلق حدیث کی غلط تعبیر اور بعض مسلمان مفکرین کی غلط ترجمانی پر مشتمل تھے - مقالے میں ایک بڑی کمی یہ محسوس کی گئی کہ مقالے میں کسی نقطۂ نگاہ کی پوری وضاحت نہیں کی گئی -

تعارف و تبصرہ

مشهد طوس : تالیف سید محمد کاظم سال تالیف : ۱۳۴۸ش/ ۱۹۶۹ء

ناشر : کتابخانه ملی ملک تهران صفحات : ۱۴ + ۶۴ + ۱۰۲

مشهد اور طوس کی تاریخ اور جغرافیه پر فارسی میں ایک جامع اور مفصل کتاب هے۔ اس سے قبل اس موضوع پر اس سے بهتر کتاب فارسی میں نهیں لکھی گئی۔ اس کتاب کے ناشر مشهد کے مشهور تاجر جناب حاجی حسین آقا ملک هیں۔ ان کی موقوفات میں کتابخانه ملک اور آستان قدس رضوی کا میوزیم جو تهران میں واقع هیں خاص طور پر قابل ذکر هیں۔ مذکوره کتابخانه میں هزارها فارسی اور عربی کی کتابیں هیں جن میں بعض نادر قلمی نسخے بھی شامل هیں۔

تاریخ گواه هے که خراسان (اپنے قدیم وسیع معنوں میں) اسلامی تهذیب و تمدن کا زبردست گهواره رها هے اور اس سر زمین نے مسلمانوں کے بعض معروف ترین فضلا اور علما پیدا کئے هیں جن میں بعض صف اول کے محدثین، فقها اور مفسرین بھی شامل هیں۔ صحاح سته کے تقریباً تمام مولفین اسی خطه سے تعلق رکھتے هیں اور شیعوں کے سب سے اهم اور مشهور فقیه اور مفسر ابوجعفر طوسی جو شیعه کتب اربعه میں سے دو کتابوں کے مولف هیں اسی علاقه میں پیدا هوئے هیں۔ طوس اس خطه کا زبردست مردم خیز شهر تها جس نے شیخ ابوجعفر طوسی، نصیر الدین طوسی اور امام غزالی جیسے علما اور فردوسی اسدی اور آذری جیسے شعرا پیدا کئے هیں۔ مشهد جدید خراسان کا پایه تخت هے اور اسی شهر میں امام علی رضا علیه السلام کا مزار مبارک هے۔

کتاب میں دس فصلیں هیں۔ فصل اول میں خراسان کا جغرافیه، فصل دوم

میں طوس کا جغرافیہ ، فصل سوم میں مشہد کا جغرافیہ اور تاریخ اور مشہور تاریخی عمارات و آثار ، فصل چہارم میں خراسان کے حکام اور شہر طوس کا تاریخی پس منظر ، فصل پنجم میں خراسان خصوصاً طوس اور مشہد کے بعض اہم تاریخی واقعات ، فصل ششم میں نادر شاہ کے زمانے سے قاچار خاندان کے خاتمہ تک خراسان اور مشہد کے تاریخی حالات ، فصل ہفتم میں فضائل خراسان اور امام رضا کے احوال زندگی و فضائل ، فصل ہشتم میں مشہد کی تاریخی عمارات خاص طور سے مسجد گوہرشاد اور روضہ مبارک امام رضا کی تفصیل ، فصل نہم میں طوس کے مشاہیر کا ذکر ہے اور فصل دھم میں موجودہ پہلوی خاندان کے زمانے میں جو ترقیاں اور تبدیلیاں مشہد میں آئی ہیں ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخر میں ص ۶۴۱ سے ص ۷۳۲ تک فہرست ہائے اعلام و اماکن و کتب دی گئی ہیں۔

اس کتاب کی تالیف میں فاضل مولف نے اس موضوع سے متعلق تقریباً ۱۲۰ اہم اور مفید کتابوں سے استفادہ کیا ہے۔ ان میں احسن التقاسیم مقدسی ، طبقات الامم اندلسی ، مرآت الجنان یافعی ، مسالک الممالک ابن خردادبہ ، آثار البلاد زکریای قزوینی ، معجم البلدان یاقوت ، روضات الجنات اسفزاری ، وفیات الاعیان ابن خلکان ، نزہت القلوب مستوفی ، نفحات الانس جامی ، تذکرہ دولتشاہ ، تاریخ ابوالفدا ، چہار مقالہ عروضی ، انساب سمعانی ، مروج الذھب مسعودی ، روضۃ الصفا خاوند شاہ ، حبیب السیر خواند میر ، زبدۃ التواریخ ، تاریخ بیہقی ، تاریخ مسعودی ، مجمل التواریخ ، تاریخ سیستان ، لباب الالباب عوفی ، ہفت اقلیم رازی ، آتشکدہ آذر ، مجالس النفائس ، مجالس المومنین ، ریاض العارفین ، معالم العلما ، تاریخ حمزہ اصفہانی ، زین الاخبار گردیزی ، کامل ابن اثیر ، تاریخ عالم آرای عباسی ، تاریخ جہانگشای جوینی ، جامع التواریخ رشیدی ، بحار الانوار ، آثار الباقیہ اور صورۃ الارض ابن حوقل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

کتاب کے شروع میں فریزر کی انگریزی کتاب Narrative of a Journey into Khorasan سے ماخوذ ایران کا نقشہ انگریزی میں دیا گیا ہے۔ اس کے

علاوہ مسالک الممالک اصطخری سے ماخوذ تین نقشے خراسان، شہر ھای خراسان اور سر زمین خراسان پر کتاب کے اندر دئے گئے ھیں۔

اسی طرح اس کتاب میں تقریباً ۱۰۰ فوٹو اور تصویریں دی گئی ھیں جن میں بعض مقبروں، مسجدوں، فضلا و مشاھیر، کتبے اور تزئینات، خطاطی کے نمونے، سکوں اور بعض تاریخی عمارات کے فوٹو اور تصویریں شامل ھیں۔ ان میں روضۂ امام رضا، مسجد گوھر شاد، اور امام ابوحنیفہ، شیخ عطار، خیام، خواجہ ربیع، نادر، ارسلان جاذب، سلطان سنجر، شیخ عاملی، امیر تیمور، ابو جعفر طوسی، امام غزالی اور فردوسی کے مقبروں کے فوٹو اور نصیر الدین طوسی، امیر علی شیر نوائی اور ملاھادی سبزواری کی تصویریں خاص طور سے قابل ذکر ھیں۔ ان کے علاوہ ان تصاویر میں دو نمونے قرآن بخط کوفی کے شامل ھیں جو حضرت علی سے منسوب ھے اور ایک نمونہ حضرت حسن بن علی کے کتبہ کا ھے جو قرآن بخط کوفی کے ایک دوسرے نسخہ کے آخر میں دیا گیا ھے۔ قرآن کے یہ دونوں نسخے امام رضا کے مزار سے ملحق کتابخانہ میں موجود ھیں۔

فاضل مولف نے مزار امام رضا اور اس سے متعلق عمارات و کتابخانہ و میوزیم پر فصل هشتم میں تقریباً ۱۲۰ صفحات میں بحث کی ھے اور اسی کے تحت ان تمام تعمیرات و تغیرات کا ذکر کیا ھے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں اس مزار سے متعلق عمارات میں ھوتی رھی ھیں۔

کتاب کا کاغذ اور اس کی طباعت دیدہ زیب ھے البتہ طباعت کی بعض اغلاط ایسی بھی ھیں جو "غلط نامہ" میں ذکر نہیں کی گئی ھیں۔

مجموعی حیثیت سے کتاب اپنے موضوع پر ایک گرانقدر تالیف ھے اور فاضل مولف نے مختلف اھم منابع و مآخذ سے استفادہ کر کے اس کتاب کی جامعیت کے لئے تمام امکانی کوشش کی ھے۔ ھماری نظر میں اس موضوع سے دلچسپی رکھنے

والے حضرات کے لئے اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری اور مفید ہے۔ ہم کتاب کے مؤلف اور ناشر حضرات کی اس علمی کاوش کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ محترم ناشر "کتابخانہ" ملک کے دوسرے علمی خزانوں کو بھی زیور طبع سے آراستہ کر کے علم و دین کی مزید خدمت انجام فرمائیں۔ خدائے تعالی سے اس راہ میں ان کی توفیق کے طالب و خواہاں ہیں۔

سید علی رضا نقوی

خلافت و ملوکیت :

تاریخی و شرعی حیثیت

یہ کتاب مولانا صلاح الدین یوسف کی کاوش قلم کا نتیجہ ہے۔ عرصہ ہوا " خلافت و ملوکیت " کے عنوان سے ایک کتاب مولانا سید ابوالاعلی مودودی کی شائع ہوئی تھی۔ زیر نظر کتاب دراصل مولانا مودودی کی کتاب کا جواب ہے۔ اس کتاب کا مقصد مصنف کے الفاظ میں یہ ہے کہ " خلافت و ملوکیت (مصنفہ مولانا مودودی) سے جو جو غلط فہمی پھیل رہی ہے یا پھیل سکتی ہے اس کا ازالہ کیا جائے "

کتاب پانچ ابواب میں منقسم ہے۔ ہر باب میں متعدد ذیلی عنوانات ہیں۔ پہلے اور دوسرے باب میں بعض بنیادی امور و مسائل پر جستہ جستہ گفتگو ہے۔ باقی تین ابواب میں موضوع کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث ہے۔ پہلے باب کا عنوان ہے " چند بنیادی نکات کی وضاحت " دوسرے باب کا عنوان ہے " چند بنیادی مباحث اور ان کی تنقیح " ۔ تیسرا باب ہے " خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیات " ۔ چوتھے باب میں ان خلفاء اور صحابہ کے متعلق تنقیحات ہیں جو خلافت و ملوکیت میں زیر بحث آئے ہیں ۔ پانچواں باب ہے " خلافت و ملوکیت کا فرق اور حضرت معاویہ پر اعتراضات کی حقیقت " ۔

Regd. No. P. 14 May 1972

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ ' جون ' ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چندہ

	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	-/۵ روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماہنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	-/۶۰ پیسے ۷-۱/۲ نئے پنس -/۲۰ سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنسی کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لئے رجوع فرمائیے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع و ناشر : اعجاز احمد زبیری ۔ مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس اسلام آباد

ماهنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۹ | ربیع الثانی ۱۳۹۲ھ ✦ جون ۱۹۷۲ء | شمارہ ۱۲

مشمولات

نظـرات

صدر پاکستان جناب ذوالفقارعلی بھٹو نے ۱۶ مارچ کو تعلیمی اصلاحات کا اعلان کرتے ہوئے جن نکات کا اعلان کیا تھا ملک میں بحیثیت مجموعی ان کا خیر مقدم کیا گیا - امید کی جاتی ہے کہ ان اصلاحات کے عملی نفاذ کے بعد نہ صرف ہمارا تعلیمی ماحول بدلے گا بلکہ اس کے اثرات زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی بہ تدریج محسوس کیے جائیں گے۔

ملک کے اخبارات و رسائل میں تعلیمی اصلاحات کے مختلف پہلوؤں کا مختلف زاویوں سے جائزہ لیا گیا ہے۔ہم فی الحال اپنی گفتگو ان اصلاحات کے دینی پہلو تک محدود رکھیں گے - کوئی شخص تعلیمی اصلاحات کا غائر یا سرسری مطالعہ کرکے یہ تاثر لیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ حکومت کی نظر تعلیم کے ہر پہلو پر ہے اور ہر پہلو کو اس کے مناسب اہمیت دی گئی ہے - یہ امر خوش آئند ہے کہ دینی تعلیم کا محدود تصور اور اس کا وسیع تر مقام دونوں حکومت کی نظر میں ہیں - موجودہ پالیسی کا مقصد سابق کی طرح دینی تعلیم کو تعلیمی نظام کا ایک جز بنا کر رکھنا نہیں - پالیسی میں اس شعور کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے کہ ہمارے نظام تعلیم میں دین کو مرکز و محور کی حیثیت حاصل ہوگی - اس ضمن میں صدر مملکت کے یہ الفاظ بڑی اہمیت کے حامل ہیں " ہم اس سلسلے میں مناسب اقدام کر رہے ہیں کہ مذہبی تعلیم جو میٹرک تک لازمی ہے الگ تھلگ نہ رہے - ہم اس سے بہت آگے جانا چاہتے ہیں - اور ہم اپنے تعلیمی ڈھانچے کا تانا بانا اپنے عقیدے سے تیار کریں گے - یہی وہ مقصد ہے جہاں والدین صحیح ماحول پیدا کر سکتے ہیں "۔

تعلیم اور صرف تعلیم ھی ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعہ معاشرے کی اسلامی خطوط پر تشکیل جدید کی امید کی جا سکتی ہے - اس سے مسلمانوں کے مابین یکجہتی ، اتحاد و اتفاق کو فروغ دینے کا کام بھی لیا جا سکتا ہے ، اور یہ جبھی ممکن ہے کہ پورے ملک میں یکساں تعلیمی پالیسی کا نفاذ ہو - دینی تعلیم کے حلقوں میں یکجہتی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اختلافی مسائل کی بجائے دین کے بنیادی امور ذہن نشین کرائے جائیں - اس طرح ہمارے نونہالوں میں اخوت اور مساوات اسلامی کے جذبات کی نشو و نما ہوگی اور قومی یکجہتی کی بنیادیں استوار ہوں گی۔

چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح

(۲)

(پہلی قسط دسمبر ۱۹۷۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی)

شیخ عنایت اللہ

آدم

آدم ایک عربی کلمہ ہے بمعنے ابو البشر ۔ قرآن مجید اور تورات کی رو سے آدم پہلا انسان ہے ، جسے خداوندکریم نے پیدا کیا ۔ اس کی خلقت کا قصہ تورات کی سفر التکوین اور قرآن پاک کی سورہ بقرہ میں آیا ہے ۔ آدم کا لفظ عربی کے علاوہ کنعانی (فنیقی) ، عبرانی اور سریانی زبانوں میں بھی موجود ہے ۔ گویا متعدد سامی زبانوں کا ایک مشترک کلمہ ہے ۔ جہاں تک تحریری شہادت کا تعلق ہے ، آدم کا لفظ سب سے پہلے تورات کی سفر التکوین (یعنی کتاب پیدائش) میں مذکور ہوا اور بعد ازاں قرآن پاک کی مختلف سورتوں میں کم از کم پچیس مرتبہ آیا ہے ۔

ابوبکر جوالیقی نے اپنی کتاب "المعرب" میں آدم کے لفظ کو عربی بتایا ہے لیکن علامہ زمخشری اور قاضی بیضاوی نے اسے ایک عجمی کلمہ قرار دیا ہے ۔ راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں لفظ آدم کے اشتقاق کے بارے میں متعدد اقوال روایت کئے ہیں ، اور ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ آدم "ادمة" سے مشتق ہے ، جس کے معنی گندمی رنگت کے ہیں ۔ اگر اس قول کو قبول کر لیا جائے تو آدم کا وزن (احمر اور اسود کی طرح) افعل قرار پائے گا ۔

عربی میں آدم کا لفظ اسم علم کے طور پر صرف ابوالبشر کے لئے استعمال

ہوا ہے ، لیکن عبرانی اور کنعانی زبانوں میں تمام انسانوں کے لئے بھی آیا ہے۔ آدم کا لفظ مغربی قوموں نے بھی اسم علم کے طور پر اختیار کیا ہے۔

الاحقاف

قرآن پاک کی رو سے '' الاحقاف '' جزیرۃ العرب کا وہ خطہ ہے جو قدیم زمانے میں قوم عاد کا مسکن تھا ۔ چنانچہ سورۃ الاحقاف میں ہے۔

واذکر اخا عاد اذ انذر قومہ فی الاحقاف۔

(اور یاد کر عاد کے بھائی کو جب اس نے اپنی قوم کو احقاف کی سرزمین میں ڈرایا)

ذیل کی آیت کریمہ نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ عاد کے بھائی سے حضرت ہود ع مراد ہیں ، جو عاد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجے گئے تھے:

کذبت عاد المرسلین ۔ اذ قال لھم اخوھم ھود الا تتقون ۔ انی لکم رسول امین۔ (سورۃ الشعراء)

(قوم عاد نے پیغمبروں کو جھٹلایا ، جب ان کے بھائی ہود نے ان سے کہا ۔ کیا تم پرہیزگاری اختیار نہیں کروگے ۔ میں تمہاری طرف امانتدار پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہوں)

عربی زبان میں حقف کے معنی منحنی شکل کا رتیلا ٹیلا یا تودہ ہے۔ احقاف اسی حقف کی جمع ہے ، اور اصطلاحی طور پر احقاف کا اطلاق اس ویران اور وسیع صحرا پر ہوتا ہے ، جو یمن کے مشرق میں کئی سو مربع میل میں پھیلا ہوا ہے ۔ اور سر بسر رتیلے ٹیلوں سے پٹا پڑا ہے ۔ چونکہ وہاں ریت کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا ۔ اس لئے عرب لوگ الاحقاف کو الرمل کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں ۔

اصحاب الاخدود

'' اصحاب الاخدود '' سے یمن کے وہ یہودی لوگ مراد ہیں جنہوں نے

یہودی حاکم ذو نواس کے عہد میں مذہبی تعصب کی بنا پر " اخدود " یعنی گڑھے کھود کر نجران کے عیسائیوں کو آگ میں جلا ڈالا تھا ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تبع ابوکرب اسعد نے یہود مدینہ کے اثر سے پہلے خود یہودی مذہب اختیار کیا اور پھر اسے اہل یمن میں رائج کیا۔ ذو نواس اسی کے جانشینوں میں سے تھا ، جس نے نجران کے عیسائیوں کو جبراً یہودی بنانا چاہا اور جن لوگوں نے انکار کیا ، انہیں گڑھے کھود کر آگ میں جلا ڈالا ۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کا ذکر سورۃ البروج میں " اصحاب الاخدود " کے نام سے آیا ہے :

قتل اصحاب الاخدود ۔ النار ذات الوقود ۔ اذ ہم علیہا قعود ۔ و ہم علی ما یفعلون بالمومنین شہود ۔

(ہلاک ہو جائیں خندقوں والے جو ایندھن سے آگ جلا رہے تھے، جب وہ ان خندقوں پر بیٹھے تھے اور جو کچھ سلوک وہ ایمانداروں سے کر رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے)

بیت ارخام کے اسقف شمعون نے اپنے ایک خط میں اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے جو ۵۲۳ ء میں پیش آیا تھا ۔ اس حادثہ سے برانگیختہ ہو کر قیصر روم نے اہل حبشہ کو یمن پر حملہ کرنے کے لئے ابھارا ۔ ذو نواس نے حبشہ والوں سے شکست کھائی اور ۵۲۵ ء میں بحر قلزم میں ڈوب کر مر گیا ۔ اس پر یمن کے حمیری خاندان کا خاتمہ ہو گیا اور ملک میں اہل حبشہ کی حکومت قائم ہو گئی ۔

نجران کا وہ مقام جہاں یہ حادثہ پیش آیا تھا اور خندقیں کھودی گئی تھیں ، اب تک مقامی عربوں کے ہاں " اخدود " کے نام سے مشہور چلا آ رہا ہے ۔

اللہ

اللہ اہل اسلام کے ہاں خدائے برحق کا مخصوص نام ہے، جو قرآن مجید میں ۲۰۰۰ مرتبہ آیا ہے۔

اللہ کا نام عربوں کے ہاں ظہور اسلام سے پہلے بھی معروف تھا، لیکن وہ اللہ کی عبادت میں کئی ایک دیوی دیوتاؤں کو بھی شریک کرتے تھے، اسی لئے قرآن پاک نے ان کو مشرک کہا ہے۔

لفظ اللہ کے اشتقاق اور اس کی ترکیب کے بارے میں بہت سے اقوال آئے ہیں، لیکن ان میں مقبول ترین قول یہ ہے کہ اللہ کا لفظ الہ کی ابتداء میں لام تعریف بڑھانے سے بنا ہے۔

بابل

بابل عراق کا ایک قدیم شہر ہے جو دریائے فرات پر واقع تھا، اور ہاروت و ماروت کے ضمن میں قرآن پاک میں ایک مرتبہ مذکور ہوا ہے، چنانچہ سورهٔ بقرہ میں ہے:

و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و ما کفر سلیمان و لکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر و ما انزل علی الملکین ببابل ہاروت و ماروت

(بنو اسرائیل نے اس بات کی پیروی کی جو شیاطین نے سلیمان کی سلطنت کے بارے میں گھڑی تھی، اور سلیمان نے کفر اختیار نہیں کیا، بلکہ شیاطین کافر ٹھہرے تھے، جو لوگوں کو جادو سکھاتے تھے، اور نیز وہ بھی جو بابل میں ہاروت و ماروت پر اتارا گیا تھا)

بابل کا لفظ دو کلموں سے مرکب ہے۔ باب اور ایل۔ باب کے معنے دروازے یا درگاہ کے ہیں۔ اور ایل الہ کی دوسری صورت ہے۔ لہذا بابل کے معنے ہوئے ”درگاہ الہی“ یا ”آستانہ خداوندی“۔

بابل کے لفظ سے ظاہر ہے کہ بابل والوں کی زبان السنہ سامیہ ھی کی ایک شاخ تھی، جو عربی اور عبرانی سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے۔ اور یہ بات ان کتبوں سے بھی ثابت ہے جو مسماری خط (Cuneiform) میں ھیں اور بابل کے کھنڈروں سے کثیر تعداد میں ملے ھیں۔

بابل کی سلطنت کی ایک خاصی لمبی تاریخ ہے جس کو مورخین نے وھاں کے کتبات اور دیگر ذرائع سے مرتب کیا ہے۔ جب ایران کے بادشاہ کورش (Cyrus) نے سن ۵۳۸ قبل مسیح میں بابل کی مملکت کو تسخیر کیا تو یہ مملکت ایرانی سلطنت میں مدغم ھو کر زوال پذیر ھوگئی اور بابل کا شہر بھی آخرکار ویران ھوگیا، جس کے آثار گذشتہ صدی میں دریافت ھوئے ھیں۔

انگریزی میں بابل کو Babel لکھتے ھیں اور جس ملک یا مملکت کا وہ دار الحکومت تھا، اسے Babylonia کہتے ھیں۔

تورات

قرآن پاک کی رو سے تورات وہ الہامی کتاب ہے، جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی ھدایت کے لئے حضرت موسیٰ پر نازل کی تھی۔

تورات کا لفظ قرآن پاک میں اٹھارہ مرتبہ آیا ہے۔ چنانچہ سورۃ المائدۃ میں ہے۔

انا انزلنا التوراته فیھا ھدی و نور یحکم بھا النبیون الذین اسلموا للذین ھادوا و الربانیون و الاحبار بما استحفظوا من کتاب اللہ و کانوا علیہ شھداء

(ھم نے تورات نازل کی جس میں ھدایت اور روشنی ہے۔ فرماں بردار پیغمبر اسی کے مطابق یہود کے مقدمات کا فیصلہ کرتے ھیں اور ان کے عالم اور فقیہ بھی جو اللہ کی کتاب کے نگہبان ھیں اور اس کے شاھد ھیں)

تورات ایک عبرانی لفظ ہے جس کے لغوی معنے شریعت یا قانون (Law) کے ہیں۔ انگریزی میں تورات کو Torah لکھتے ہیں۔

ہمارے بعض علماء نے تورات اور انجیل کو وری اور نجل سے مشتق بتایا ہے ، لیکن علامہ زمخشری نے اس قول کو قبول نہیں کیا ۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”تورات اور انجیل دونوں عجمی لفظ ہیں۔ اور تکلف سے کام لے کر ان کو وری اور نجل سے مشتق بتانا اور ان کا وزن تفعلہ اور افعیل قرار دینا صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب یہ دونوں لفظ عربی ہوں“ ۔

حضرت موسیٰ کا زمانہ عیسیٰ علیہ السلام سے تقریباً پندرہ سو سال پیشتر کا ہے ۔ اس دوران میں بنی اسرائیل پر بہت سے مصائب آئے ، اور طاقتور ہمسایہ قوموں اور سلطنتوں نے ان پر کئی بار حملہ کیا اور ان کے ملک میں قتل و غارت کا بازار گرم کیا ۔ ان انقلابات میں تورات بھی کئی بار برباد ہوئی ، لیکن بنی اسرائیل نے اسے ہر بار از سر نو مرتب کر لیا ۔ علماء کا اندازہ ہے کہ تورات اپنی موجودہ صورت میں حضرت عیسیٰ سے تقریباً آٹھ سو سال پیشتر مرتب ہوئی تھی ۔

جو تورات آج کل یہودیوں کے ہاں متداول ہے وہ ذیل کی پانچ کتابوں پر مشتمل ہے :

(۱) سفر التکوین (کتاب پیدائش) جس میں پیدائش عالم سے لے کر حضرت یعقوب ع اور حضرت یوسف ع کے زمانے تک کے حالات مذکور ہیں ۔
(۲) کتاب الخروج جس میں حضرت موسیٰ ع کی ابتدائی زندگی اور بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے اور فرعون کے پنجۂ ستم سے نجات پانے کی کیفیت مندرج ہے ۔
(۳) لاویین (۴) العدد (۵) اور التشنیہ میں حضرت موسیٰ ع کی بقیہ زندگی کے حالات اور ان کی لائی ہوئی شریعت کی تفصیلات ہیں۔

مذکورہ بالا پانچ کتابوں کو انگریزی میں Books of Moses کہتے ہیں

اور سورہ اعلیٰ میں جن ''صحف موسیٰ'' کا ذکر آیا ہے ، ان سے شاید یہی کتابیں مراد ہیں - مغربی علماء کے ہاں ان کے لئے Pentatench کی اصطلاح بھی رائج ہے جس کے لفظی معنے ''کتب خمسہ'' ہیں -

جنۃ ، الجنۃ

جن کے لغوی معنے کسی چیز کو پوشیدہ کرنے یا ڈھانپنے کے ہیں ، اور باغ کو جنت غالباً اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے درخت زمین کو اپنے سایہ سے ڈھانپ لیتے ہیں - بہرحال جنت کا لفظ قرآن پاک میں باغ کے معنے میں کئی بار آیا ہے - چنانچہ سورہ سبا میں ہے :

لقد کان لسبا فی مسکنھم آیۃ جنتان عن یمین و شمال -

(سبا کی قوم کے لئے ان کے وطن میں ایک نشانی تھی ، یعنی دو باغ تھے ، ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف) -

جنت کی جمع جنات آتی ہے ، اور جنات کا لفظ بھی قرآن پاک میں کئی مرتبہ آیا ہے ، چنانچہ سورہ بقرہ میں ہے :

و بشر الذین آمنوا و عملوا الصلحت ان لھم جنت تجری من تحتھا الانھار -

(جو لوگ ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک کام کئے ہیں ، ان کو خوشخبری دو کہ ان کے لئے باغات ہیں ، جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں)

لیکن جب جنۃ پر لام تعریف داخل ہو تو الجنۃ کا اطلاق اس بہشت بریں پر ہوتا ہے جو مومنوں کے لئے خداوند کریم کی طرف سے مخصوص ہو چکی ہے - چنانچہ سورۃ البراءۃ میں ہے :

ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم و اموالھم بان لھم الجنۃ -

(بے شک اللہ نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کا مال خرید لیا ہے اس وعدے پر کہ ان کو اس کے بدلے میں جنت دی جائے گی)

الرحمان

رحمان کا لفظ رحم یا رحمۃ سے مشتق ہے اور اس کا وزن فعلان ہے اور جب اس پر لام تعریف داخل ہو تو خداوند کریم کی ذات کے لئے مخصوص ہو جاتا ہے اور وہ اللہ کا ہم معنی اور مترادف بن جاتا ہے۔ جیسا کہ سورہ بنی اسرائیل کی ذیل کی آیت سے ظاہر ہے:

قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فلہ الاسماء الحسنی۔

(اے نبی کریم، لوگوں سے کہدو کہ خواہ تم اللہ کو پکارو یا الرحمن کو پکارو، جس نام سے بھی تم پکارو، اس کے سبھی اچھے نام ہیں)

الرحمان کا نام جنوبی عرب کے ساتھ مخصوص تھا، چنانچہ سد مارب کا قدیم کتبہ بنعمۃ الرحمن الرحیم کے الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔ جب اسلام نے ابتداءً رحمان کا نام لیا تو مکہ کے قریش کو اجنبی معلوم ہوا۔ صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جب صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت علی رض نے عہد نامہ کی پیشانی پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھا تو قریش کا نمائندہ معترض ہوا اور کہا کہ ہم رحمان کو نہیں جانتے کہ کون ہے۔ قرآن پاک میں قریش کے اس تعجب آمیز انکار کی تصریح یوں آئی ہے:

واذا قیل لھم اسجدوا للرحمن قالوا و ما الرحمن أنسجد لما تامرنا و زاد ھم نفورا۔

(اور جب ان سے کہا گیا کہ رحمان کو سجدہ کرو تو وہ بولے کہ رحمان کیا ہے۔ کیا تو جس کو کہے گا ہم اسی کو سجدہ کریں گے اور اس بات سے ان کی نفرت اور بڑھ گئی)

قرآن مجید کی ہر سورت کا آغاز بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ہوتا ہے اور مفسرین نے رحمان اور رحیم کو ہم معنی صفتیں سمجھ کر ان کی متعدد تاویلیں کی ہیں، لیکن قرآن پاک کے انداز بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اس نے رحمان کو بطور صفت نہیں بلکہ اسم علم کے طور پر استعمال کیا ہے اور وہ اللہ کا ہم معنی اور مترادف ہے، بلکہ اسی کا دوسرا نام ہے۔

زبور

از روے قرآن مجید زبور وہ الہامی کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ نے داؤد ع پر نازل کی تھی۔ قرآن پاک میں زبور کا ذکر حضرت داؤد ع کے تعلق سے تین بار آیا ہے، سورہ بنی اسرائیل میں ہے:

و آتینا داؤد زبورا ہ یعنی ہم نے داؤد ع کو زبور دی، اور یہی الفاظ سورۃ النساء میں بھی آئے ہیں۔

اس کے علاوہ سورۃ الانبیاء میں بھی زبور سے ایک اقتباس منقول ہے:

و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثھا عبادی الصالحون۔

(اور ہم نے زبور میں ذکر کے بعد لکھا ہے کہ بے شک زمین کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے)

جیسا کہ جوہری نے صحاح میں لکھا ہے، زبر کے معنے کتابت یعنی لکھنے کے ہیں، اور زبر (کسرہ کے ساتھ) کتاب کو کہتے ہیں، جس کی جمع زبور آتی ہے۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ زبور زبر (فتحہ کے ساتھ) سے مشتق ہے اور وہ فعول کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنے میں آیا ہے۔

قرآن پاک میں جمع کا صیغہ زبر (ضمہ کے ساتھ) چند بار الہامی کتابوں کے معنے میں آیا ہے اور ان آسمانی نوشتوں کے لئے بھی استعمال ہوا ہے جن میں

انسانی اعمال لکھے جاتے ہیں، لیکن اصطلاحی طور پر زبور سے مراد وہ الہامی کتاب ہے جو داؤد ع پر نازل ہوئی تھی۔

حضرت داؤد ع نے اوروشلیم کو اپنا دار الحکومت بنایا اور اس کے قریب صیہون (Zion) کی پہاڑی پر ایک عالی شان خیمہ نصب کیا جہاں قربانی دی جاتی تھی اور اللہ کی عبادت کی جاتی تھی۔ انہوں نے اس معبد میں خدا کی حمد و ثناء کہنے کے لئے سینکڑوں آدمی مقرر کئے۔ حضرت داؤدع خود بھی خوش گلو تھے اور خدا کی تعریف میں ترانے گاتے تھے، اسی لئے آج تک لحن داؤدی ضرب المثل ہے۔

آج کل یہود کے مقدس مذہبی نوشتوں میں داؤد ع کے ترانے بھی شامل ہیں، جن میں خدائے تعالی کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ ان کو عبرانی میں مزامیر داؤد اور انگریزی میں (Psalms of David) کہتے ہیں ان مزامیر کی تعداد ایک سو پچاس ہے۔

سجیل

سجیل کے معنے ہیں کنکر یا مٹی کا ڈھیلا جو منجمد ہو کر پتھر کی طرح سخت ہو جائے۔

سجیل کا لفظ قرآن مجید میں تین مرتبہ استعمال ہوا ہے سورہ ھود میں ہے۔

و امطرنا علیھا حجارۃ من سجیل۔

(اور ہم نے اس بستی پر کنکر کے پتھر برسائے) یہی الفاظ سورۃ الحجر کی ایک آیت میں آئے ہیں۔

سورۃ الفیل میں بھی سجیل کا لفظ اسی طرز پر استعمال ہوا ہے

و ترمیھم بحجارۃ من سجیل۔

(اور ابابیل ان پر یعنی اصحاب الفیل پر کنکر کے پتھر برسا رہی تھیں)
سورۃ الذریت میں جہاں گذشتہ انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں ایک آیت میں

کہا گیا ہے : لنرسل علیھم حجارۃ من طین ۰ (یعنی) ہم ان پر مٹی کے پتھر برسائیں گے (آیت ۳۳) اس آیت میں حجارہ کے ساتھ طین یعنی مٹی کا جو ذکر آیا ہے اس سے بھی '' حجارۃ من سجیل '' کے مفہوم پر بڑی مفید روشنی پڑتی ہے۔

علماء لغت اور اکثر مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ اپنی اصل کے لحاظ سے سجیل ایک عجمی کلمہ ہے اور '' سنگ گل '' کا معرب ہے۔ سنگ کے معنے پتھر اور گل کے معنے مٹی ہیں۔ چنانچہ ابن قتیبہ ، جوالیقی ، راغب اصفہانی اور قاضی خفاجی اور مفسرین میں سے قاضی بیضاوی اور امام سیوطی کی یہی رائے ہے کہ سجیل ایک فارسی لفظ کا معرب ہے۔ مجاھد بھی اس بات کے قائل تھے کہ سجیل کا لفظ فارسی الاصل ہے۔ چنانچہ امام سیوطی نے اتقان میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ '' سجیل بالفارسیۃ اولھا حجارۃ و آخرھا طین ''۔

سکین

سکین کا لفظ قرآن پاک میں چھری کے معنے میں آیا ہے ، اور صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ سورہ یوسف میں ہے :

و اتت کل واحدۃ منھن سکیناً ۔ (اس نے یعنی یوسف ع کی مالکہ نے ان (مہمان) عورتوں میں سے ہر ایک کو ایک چھری دی)

امام راغب اصفہانی مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ السکین سمی لازالتہ حرکۃ المذبوح ، یعنی چھری کو سکین اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مذبوح کی حرکت کو خاموش کر دیتی ہے۔ امام موصوف نے سکین کی جو توجیہ فرمائی ہے وہ محض خیالی اور قیاسی ہے ، جس کی تائید کسی دوسری شہادت یا روایت سے نہیں ہوتی۔

ابو منصور جوالیقی ، امام سیوطی اور قاضی خفاجی نے سکین کو معربات

میں شمار نہیں کیا ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ لفظ خالص عربی ہے۔

لیکن مغربی علماء کی یہ رائے ہے کہ سکین کا لفظ آرامی ہے، جو عربی میں باہر سے آکر داخل ہوا ہے ، اور اس خیال کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ جن ایام میں ہادی انام علیہ الصلوۃ والسلام مدینہ منورہ میں تشریف فرما تھے، ایک دن آپؐ نے انصار سے فرمایا ''ائتنی السکینۃ'' یعنی مجھےایک سکین دو۔ لیکن حاضرین میں سے کسی نے رسول مقبول کی بات نہ سمجھی۔ آخرکار جب آنحضرت نے اپنا مطلب سمجھایا ، تو انصار بولےکہ اچھا آپؐ کو مدیہ درکار ہے ! اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ عہد رسالت میں سکین کا لفظ مدینہ میں معروف نہ تھا اور وہاں کے لوگ چھری کو مدیہ کہتے تھے۔ عہد نبوی میں شام اور فلسطین کے ملکوں میں آرامی عوامی زبان کی حیثیت سے رائج تھی ، اس لئے یہ بات عین قرین قیاس ہے ، کہ قریش کے تجارتی روابط سے سکین کا لفظ مکہ میں رائج ہوگیا ہو اور حجاز کے باقی حصے اس سے نامانوس رہے ہوں۔ اس سلسلہ میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح یہ لفظ قرآن پاک میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے ، اسی طرح راوی حدیث کا بیان ہے کہ یہ لفظ صرف اسی ایک حدیث میں پایا گیا ہے۔

صحیفہ ، صحف

صحیفہ کا لفظ '' صحف '' سے مشتق ہے جس کے معنے لکھنے یا تحریر کرنے کے ہیں۔ حبشی اور حمیری زبانوں میں بھی صحف کے یہی معنے ہیں۔

صحیفہ کا مفہوم مفعولی ہے کیونکہ اس سے وہ تحریر یا کتاب مراد ہے جو لکھی جائے اور معرض تحریر میں لائی جائے۔

صحیفہ کا لفظ بصورت مفرد قرآن مجید میں کہیں استعمال نہیں ہوا ، لیکن اس کی جمع صُحُف (ضمہ کے ساتھ) کلام پاک کی متعدد سورتوں میں آٹھ مرتبہ

آتی ہے اور ہر موقع پر صحف سے قدیم انبیاء کی الہامی کتابیں مراد ہیں، چنانچہ سورۃ الاعلیٰ میں صحف ابراہیم و موسیٰ کا ذکر آیا ہے،

ان ھذا لفی الصحف الاولی صحف ابراھیم و موسیٰ۔

(بے شک یہ بات پہلے صحیفوں میں بھی آچکی ہے، یعنی ابراہیم ع اور موسیٰ ع کی کتابوں میں)

اس کے علاوہ سورہ البینہ میں ہے:

رسول من اللہ یتلو صحفاً مطہرۃ فیھا کتب قیمۃ۔

(اللہ کا رسول پاکیزہ صحیفے پڑھتا ہے، جن میں مضبوط آیات لکھی ہوئی ہیں)۔ اس آیت کریمہ سے ظاہر ہے کہ عہد رسالت ہی میں وحی آسمانی صحیفوں کی صورت میں موجود تھی (اور اس کے لکھنے والے وہ صحابہ کرام تھے جو تاریخ اسلام میں "کاتبان وحی" کے معزز لقب سے مشہور ہیں)

حضرت ابوبکر صدیق رض کے عہد خلافت میں قرآن پاک جمع ہوا تھا لیکن وہ الگ الگ صحیفوں میں تھا، جن کی صورت غالباً طوامیر (Scrolls) کی تھی۔ حضرت عثمان غنی رض نے اپنے عہد خلافت میں ان صحیفوں کو نقل کرا کے یکجا کر دیا اور اس مجموعہ کا نام "مصحف" ٹھہرا، کیونکہ اس میں بہت سے صحیفوں کو ایک ہی جلد میں جمع کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ جوہری نے صحاح میں مصحف کی تشریح میں لکھا ہے:

"المصحف بضم المیم و کسرھا و اصلہ الضم لانہ ماخوذ من اصحف ای جمعت فیہ الصحف"۔

(مصحف میم کے ضمہ کے ساتھ ہے اور اس میں کسرہ بھی آیا ہے، لیکن اصل میں ضمہ ہے کیونکہ وہ اصحف سے ماخوذ ہے یعنی اس میں صحیفوں کو جمع کر دیا گیا ہے)

حبشی زبان میں مصحف کا لفظ کتاب کے معنے میں بہت عام ہے، اس لئے بعض مغربی علماء کا خیال ہے کہ مصحف کا لفظ عربی میں حبشی زبان سے مستعار لیا گیا ہے۔

طور

طور کے لغوی معنے محض پہاڑ کے ہیں، لیکن جب اس پر لام تعریف کا داخل ہو تو اس سے مراد وہ خاص پہاڑ لیتے ہیں جس کا تعلق حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کی تاریخ سے ہے اور جو سینا کے علاقہ میں واقع ہے، اور جہاں حضرت موسیٰ ع کو ان کی شریعت عطاء ہوئی تھی۔

صحیح البخاری میں مجاھد کا یہ قول منقول ہے کہ ان الطور اسم سریانی بمعنی الجبل یعنی طور ایک سریانی لفظ ہے جس کے معنے پہاڑ ہیں۔ اور امام سیوطی نے بھی اتقان میں لکھا ہے:

"انہ اسم نبطی بمعنی الجبل لکن القرآن اطلقه علی جبل مخصوص"

یعنی طور ایک نبطی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی پہاڑ کے ہیں لیکن قرآن نے اس کا اطلاق ایک خاص پہاڑ پر کیا ہے۔ یاقوت رومی نے بھی معجم البلدان میں یہی لکھا ہے کہ بلسان النبط کل جبل یقال له الطور یعنی نبطیوں کی زبان میں ہر ایک پہاڑ کو طور کہتے ہیں۔

حضرت موسیٰ ع اور بنی اسرائیل کے ضمن میں طور کا ذکر قرآن پاک میں کئی مرتبہ آیا ہے کیونکہ حضرت موسیٰ ع کو نہ صرف وہاں شریعت عطاء ہوئی تھی بلکہ خدائے تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے میثاق بھی وہیں لیا تھا۔ چنانچہ سورہ مریم میں ہے:

و ناديناه من جانب الطور الايمن۔

(یعنی ہم نے اسے (یعنی موسیٰ کو) پکارا طور کی دائیں جانب سے)

پھر سورہ بقرہ میں ہے:

و اذ اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور

(اور جب ھم نے تم سے عہد و پیمان لیا اور تمہارے اوپر طور کو کھڑا کر دیا)

طور سینا اور طور سینین کا ذکر سورہ المومنون اور سورہ التین میں بھی آیا ھے لیکن ان سورتوں میں طور کا ذکر بنی اسرائیل کے تعلق سے نہیں ھے۔ سورہ المومنون میں ھے :

و شجرۃ تخرج من طور سینا تنبت بالدھن و صبغ للاکلین

(ایک درخت ھے جو سینا کے پہاڑ میں اگتا ھے ، اس سے زیتون کا تیل پیدا ھوتا ھے جو کھانے والوں کے کام بھی آتا ھے)

پھر سورہ التین میں ھے :

و التین و الزیتون ۔ و طور سینین ۔ و ھذا البلد الامین ۔ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۔ ثم رددناہ اسفل سافلین ۔

(اور قسم ھے انجیر کی اور زیتون کی اور سینا کے پہاڑ کی اور اس پرامن شہر کی ، ھم نے انسان کو بہترین ساخت میں پیدا کیا اور پھر اسے پست ترین جگہ میں گرا دیا)

ان سورتوں میں طور سینا اور طور سینین دونوں مرکب اضافی ھیں اور ان سے مراد وہ پہاڑ ھے جو سینا کی سر زمین میں واقع ھے ، یعنی پہاڑ کا نام اس علاقہ پر مبنی ھے جو اس کا محل و قوع ھے۔

سینا (جس کو انگریزی میں Sinai لکھتے ھیں) ایک خاصا بڑا مثلث شکل کا جزیرہ نما ھے ، جس کے مشرق میں فلسطین اور بلاد عرب ، شمال میں بحیرہ روم ھے اور مغرب میں مصر کا ملک اس کی حد بندی کرتا ھے اور اس کے جنوب میں بحر قلزم واقع ھے۔

عرم

عرم کا لفظ صرف ایک مرتبہ قرآن پاک میں جنوبی عرب کی قوم سبا کے ذکر میں آیا ہے۔

فاعرضوا فارسلنا علیھم سیل العرم۔

(انہوں نے روگردانی کی پس ہم نے ان پر بند کا سیلاب بھیجا یعنی وہ سیلاب جو بند کے ٹوٹنے سے آیا تھا)

ابن درید (متوفی سن ۳۲۱ ھ) نے اپنے جمہرۃ اللغہ میں عرم کی تشریح میں صاف لکھا ہے کہ العرمۃ سد یعترض الوادی یحتبس الماء یعنی عرمہ کے معنے بند ہیں جو وادی کے عرض میں پانی روکنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔

جوہری (متوفی سن ۳۹۳ ھ) نے صحاح میں التہذیب سے یہ قول نقل کیا ہے کہ عرم سے ایسا سیلاب مراد ہے جو بے پناہ ہو۔ اور ایک یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ عرم عرمہ کی جمع ہے جس کے معنے بند کے ہیں اور یہی قول صحیح اور برمحل ہے۔

امام راغب اصفہانی (متوفی سن ۵۰۲ ھ) مفردات القرآن میں عرم کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ ''قولہ سیل العرم اراد سیل الامر العرم و قیل العرم المسناۃ و قیل العرم الجرز الذکر و نسب الیہ السیل من حیث انہ نقب المسناۃ یعنی سیل العرم سے یہ مراد ہے کہ ہم نے ان پر سخت سیلاب بھیجا اور ایک قول یہ ہے کہ عرم کے معنے سد یا بند کے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ عرم سے مراد چوہا ہے اور سیلاب اس کی طرف اس لئے منسوب ہوا کہ اس نے بند میں سوراخ کیا تھا''۔

علامہ زمخشری (م سن ۵۳۸ ھ) نے آیت بالا کی تفسیر میں عرم کے معنے چوہا بتایا ہے، یعنی امام راغب کے دئے ہوئے اقوال میں سے وہ قول اختیار کیا ہے جو محض خیالی اور قیاسی ہے اور سب سے زیادہ ضعیف ہے۔

اس بارے میں مضبوط قول وہ ہے جسے نشوان الحمیری (متوفی سن ۵۷۳ ھ) نے اپنی تالیف شمس العلوم میں بیان کیا ہے کہ عرم در اصل حمیری زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنے سد یا بند کے ہیں جو کسی وادی میں پانی روکنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ اس قول کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ عرم کا لفظ ان کتبوں میں بھی پایا گیا ہے، جو یمن کے قدیم آثار پر منقوش پائے گئے ہیں۔

صاحب قاموس (متوفی سن ۸۱۷ ھ) نے سیل العرم کی تشریح میں عرم کے چار پانچ معانی لکھے ہیں اور ان میں سے ایک معنیٰ یہ بتایا ہے کہ عرم سے مراد وہ بند ہیں جو وادیوں میں بنائے جاتے ہیں اور یہی معنے مذکورہ بالا آیت کے لئے موزوں ہیں ۔

قرآن پاک کے اردو اور انگریزی تراجم میں عرم کے مفہوم کے بارے میں جو پریشان خیالی پائی جاتی ہے، اس کی یہی وجہ ہے کہ لغت نویسوں اور مفسروں نے عرم کے کئی مختلف معانی دئے ہیں اور مترجم یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ ان میں سے کس کو ترجیح دیکر اختیار کریں ۔

عربی زبان میں بند (Dam) کے لئے متعدد الفاظ آئے ہیں، مثلاً سد، سکر اور مسناۃ لیکن قرآن حکیم نے جنوبی عرب کے قدیم تاریخی واقعات کے بیان میں ایک ایسا لفظ استعمال کیا ہے جو وہاں کی زبان کے ساتھ مخصوص ہے، اور یہ بات کلام پاک کے انداز بلاغت میں داخل ہے۔

نوٹ : یہ مضمون حذف و اضافہ اور ترتیب کی جزئی تبدیلی کے ساتھ بعض دوسرے پرچوں میں پہلے ہی شائع ہو چکا ہے۔ اس کا علم اس وقت ہوا جب فکر و نظر کے لیے یہ مضمون کمپوز ہو کر طباعت کے مرحلے میں تھا ۔ مضمون نگار حضرات سے التماس ہے کہ فکر و نظر کو ایسا کوئی مضمون نہ بھیجیں جو کسی اور پرچے کو بھی بھیجا گیا ہو ۔ (ادارہ)

شمع ہدایت

عبد الرحمن شاہ ولی

خلق و ابداع کے باب میں قادر مطلق إلہ العالمین کی یہ سنت ہے کہ شیء کو اس کے نقیض سے پیدا کرتا ہے۔ کم عقل اس کے سمجھنے سے عاجز رہتے ہیں، اور شکوک و شبہات میں پڑ کر زندقہ و الحاد کا شکار ہوتے ہیں۔ نتیجۃً بے اطمینانی، ذلت، ہلاکت ابدی اور تباہی ان کا مقسوم ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے اس اصول إبداع کی طرف انسانی عقل کو بار بار متوجہ کیا ہے تاکہ اس پر نہ صرف رب العزت کی قدرت اور حکمت کا راز کھل جائے، بلکہ کائنات کی ابتداء اور انتہاء کی کیفیت بھی واضح ہو جائے۔ قرآن کریم کی یہ آیات اس مسئلے کی طرف اشارہ کرتی ہیں: ”قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیٔ قدیر۔ تولج اللیل فی النھار و تولج النھار فی اللیل و تخرج الحی من المیت و تخرج المیت من الحی و ترزق من تشاء بغیر حساب“ کہو اے اللہ بادشاہت کے مالک، تو جس کو چاہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہے اقتدار چھین لیتا ہے اور جس کو چاہے عزت دیتا ہے، اور جس کو چاہے ذلیل کرتا ہے۔ تیرے دست قدرت میں خیر ہے تو ہر چیز پر قادر ہے رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے نکالتا ہے اور جس کو چاہے بےحساب رزق دیتا ہے۔

مندرجہ بالا آیات کے مفہوم سے یہ واضح ہوتا ہے کہ عظیم بادشاہت والا جس کو مندرجہ بالا امور پر دسترس حاصل ہے صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اسی کی ذات محکومیت کو حاکمیت سے ذلت کو عزت سے بدل سکتی ہے۔ پھر وہی

ہے جو تاریکی کو روشنی سے اور روشنی کو تاریکی سے پیدا کرتا ہے ، وہی ہے جو زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے پیدا کرتا ہے ۔ ان باتوں کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ضد کو دوسری کی جگہ پر رکھنا اور شیٔ کو اس کے نقیض سے پیدا کرنا ابداع الٰہی کا کرشمہ ہے ۔ صرف عناصر اور خام سواد میں تبدیلی اور ترکیب و تحلیل کے عمل کا نام خلق و صنع ہے ابداع نہیں ۔

اسی اصول کے تحت قرآن نے بعث بعد الموت کے منکرین کو بھی سمجھایا : '' و قالوا من یحی العظام و ھی رمیم ، قل یحیھا الذی انشأھا اول مرة و ھو بکل خلق علیم '' انھوں نے کہا کہ بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا ؟ آپ کہہ دیں وہی ان کو دوبارہ زندہ کرے گا جس نے پہلی بار پیدا کیا ، اس کے علم میں ہر قسم کا خلق اور إبداع ہے ۔ یعنی وہ خالق حکیم جس نے ان ہڈیوں کو بلا کسی سابق مثال کے عدم محض سے پیدا کیا ہے بلکہ سارے وجود کو عدم ہی سے پیدا کیا ہے ، اس کے لئے بوسیدہ ہڈیوں کا جمع کرنا اور انہیں جوڑ کر زندہ کرنا کسی طرح مشکل نہیں ہو سکتا ۔

ایک کج فہم یا کم عقل یہ سوال اٹھا سکتا ہے کہ وجود کو عدم سے پیدا کرنا جمع ضدین ہے جو کہ عقلاً محال ہے ۔ قرآن کریم نے اپنے اعجاز فصاحت و بلاغت سے مختصر مگر جامع ترین کلمات کے ذریعہ انتہائی وضاحت سے اس کو یوں سمجھایا : '' الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منہ توقدون ۔ وہ ذات الٰہی جس نے سبز درخت سے تمہارے لئے آگ پیدا کی پس تم اس سے آگ جلاتے ہو ۔ یعنی وہ حکیم و قدیر جس نے سبز درخت کے اندر آگ اور پانی کو جمع کیا ہے اس کے لئے یہ کوئی مشکل نہیں کہ وہ مردوں کو زندہ کر دے ۔ تو واضح ہوا کہ وجود کو عدم سے اور شیٔ کو اس کے نقیض سے پیدا کرنا سنت ابداع کے عین مطابق ہے ۔ بلکہ اگر انسان عقل سے کام لے اور غور و فکر کرے ، تو ایجاد اور ابداع کا اور کوئی طریقہ نظر ہی

نہیں آتا۔ اس لئے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ وجود عدم سے نہیں پیدا ہوا تو ظاہر ہے کہ پھر وجود وجود ہی سے پیدا ہوا ہوگا، کیونکہ وجود اور عدم کے درمیان کوئی واسطہ تو ہے نہیں، یعنی ان کے درمیان کوئی تیسری چیز ہے ہی نہیں اور وجود کو وجود سے پیدا کرنا عقلاً اس لئے محال ہے کہ تحصیل حاصل ہے جو کہ ہر حال میں لا معقول ہے، اس سے مادہ پرستوں اور قدم عالم کے حامیوں کو بھی مسکت جواب ملتا ہے، اور یہی ابداع کائنات کا راز ہے۔

اسی اصول خلق و ابداع کے تحت رب العزت نے ہمیشہ جہل و ظلمت، ظلم و استبداد، کفر و شرک، تضلیل و عبودیت کے اندھیروں میں چراغ ہدایت جلایا! انسانیت کے ابتدائی دور سے لے کر اس کے کمال عقل اور پختگی مزاج کے دور تک مختلف اقوام میں انبیاء ہدایت ربانی لے کر آئے، ''و ان من امة الا خلافیها نذیر'' ہر قوم میں ہوشیار کرنے والا گزرا ہے۔ ''ولکل قوم هاد'' اور ہر قوم کے لئے رہنما ہوتا ہے۔ بنی اسرائیل میں تو نبوت کا حلقہ اتنا وسیع سمجھا گیا تھا کہ ہر پیشین گوئی کرنے والے کو نبی سمجھا جاتا تھا چاہے اس کے اعمال کچھ بھی ہوں۔ پھر انبیاء کو ابناء اللہ کہہ کر بھی پکارا گیا۔ بہر حال بنی اسرائیل اس افراط و تفریط میں مبتلا رہے۔

انسانیت کی طفولیت اور شباب کے ادوار میں انسانی مزاج اور استعداد کے مطابق انبیاء ہدایت لے کر بکثرت آتے رہے۔ پھر ان کا حلقہ تنگ ہوتا گیا۔ یہاں تک جب انسانیت پختگی عقل و فہم تک پہنچی تو ان کے پاس رحمة للعالمین دین کامل کا چراغ لے کر آئے۔ تا قیامت آپ کی رہنمائی باعث نجات ہے، اور اللہ تعالیٰ نے یہ اعلان فرمایا: ''الیوم اکملت لکم دینکم'' آج ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ ابوالبشر آدم سے جو سلسلہ رشد و ہدایت شروع ہوا تھا، وہ آنحضرت کی رسالت سے کمال کو پہنچا۔ یہ دین کامل

تا ابد خدا کی حفاظت سے محفوظ رہے گا ، اس میں کبھی کوئی تحریف و تبدیلی نہیں کی جا سکتی ۔ " انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون " ہم ہی نے اس نصیحت و ہدایت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں ۔ اور یہیں سے فلسفۂ ختم نبوت سمجھ میں آتا ہے کیونکہ جب آپ کی تعلیمات کامل اور محفوظ ہیں تو نئے نبی کی آمد نہ صرف فضول بلکہ باعث تشویش اور اضطراب معاشرہ ہے ۔ اس لئے آپ خاتم النبیین ٹھہرے اور آپ نے نبوت کے جھوٹے دعویداروں سے امت کو پوری طرح خبردار کیا ۔

خاتم الانبیاء کی آمد سے امت مسلمہ کے نقائص خوبیوں سے بدل گئے، جس کو قرآن نے اپنے بلیغ انداز میں یوں بیان کیا ہے " اولئك الذین بدل الله سیئاتھم حسنات " یہ وہی لوگ ہیں جن کی برائیوں کو خدا نے خوبیوں سے بدل دیا ہے ۔

دروغ گوئی کی جگہ صداقت اور سنگدلی کی جگہ رأفت و رحمت آئی ، ظلم کو عدل سے بدلا ، جہالت کی جگہ علم و حکمت نے لی ، شرک و غلامی کی جگہ حریت اور توحید آئی ، خود پسندی اور تکبر کی جگہ تواضع اور انکساری کو فروغ ہوا ، عصبیت اور تنگ نظری کی جگہ رواداری ، اخوت اور مساوات نے لی ۔ غرض یہ کہ تمام برائیاں چاہے وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی خوبیوں سے بدل گئیں ، اور اس کی ہزاروں مثالیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں اس طرح اللہ نے ان خوبیوں کو ان کے اضداد سے پیدا کیا ، اور اندھیروں کو روشنی سے بدل دیا ۔ اور یہی وجہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو سراج منیر کا لقب دیا ۔ " یا ایھا النبی انا ارسلناك شاھدا و مبشرا و نذیرا و داعیا الی اللہ باذنہ و سراجا منیرا " اے نبی ہم نے بھیجا آپ کو گواہی دینے والا خوشخبری سنانے والا ہوشیار کرنے والا اور خدا کی طرف اس کے اذن سے بلانے والا ، اور چراغ ، روشنی کرنے والا ۔ یہاں ہم کو صرف سراج منیر کے مفہوم سے سروکار ہے ،

باقی صفات رسالت آیت میں جن کا ذکر ہے مفسرین نے وضاحت سے بیان کی ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ عربوں میں قبل از اسلام کوئی خوبی نہیں تھی وہ علم اور تہذیب سے بیگانہ تھے ۔ کیونکہ کسی قوم کے لئے یہ ممکن ہی نہیں۔ ہر قوم میں عقلی روحانی اور مادہ پرستی کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ پھر عرب جو کہ زبردست نفسیاتی طاقتوں کے مالک تھے اور جن کی شجاعت، ذکاوت ، فصاحت قوت حافظہ ، مروت اور مہمان نوازی انتہائی شہرت حاصل کر چکی تھی ، ان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ قبل از اسلام کسی خوبی کے مالک نہ تھے ، یقیناً ناانصافی ہے ۔ بلکہ ان کا موضع انتخاب رسالت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ایک طرف تو ان کے اندر ایسی استعداد اور طاقت موجود تھی کہ اگر اس سے کام لیا جاتا اور ان کو راہ راست پہ لگایا جاتا تو وہ پوری انسانیت کے لئے اسوہ اور باعث خیر بن سکتے تھے ، دوسری طرف ان کے اندر ایسی خرابیاں اور بری عادات موجود تھیں جنہوں نے ان کی تمام مفید قوتوں کو معطل کر رکھا تھا یہاں تک کہ ان کی اجتماعی حالت پر سرسری نظر ڈالنے والے ان کو محض حیوان ہی سمجھتے تھے ، اس لئے یہ قوم رسالت محمدی کے لئے اگر ایک طرف زیادہ موزوں تھی تو دوسری طرف یہ اس کی سب سے زیادہ محتاج بھی تھی ، اور شاید یہی وجہ تھی کہ اللہ نے آپ کو عرب میں سے چنا اور آپ نے سب سے پہلے اپنی قوم کی اصلاح شروع کی۔ پھر اس قوم کے اونٹوں کے چرواہے ، اجرت پر لڑنے والے ، اپنی بچیوں کو زندہ درگور کرنے والے ، بڑی بےباکی سے انسان کا خون نا حق بہانے والے چند سال کے اندر ایسے با اخلاق اور رہنما بن گئے جو کہ تمام دنیا کے لئے تا قیامت نمونہ ہیں، جن کو خدا نے " راشدون " کے لقب سے نوازا ۔ یہ سراج منیر کا معجزہ تھا جس کے متعلق قرآن نے کہا ہے : یخرجھم من الظلمات الی النور۔ وہ ان کو اندھیروں سے روشنی کی طرف لے آتا ہے ۔ اس کا احساس ان کو اسلام کے بعد پوری وضاحت سے ہوا ، ابو سفیان بن الحرث کے یہ اشعار اسی تاثر کا نتیجہ ہیں :

لعمرک انی یوم احمل رآیة　　لتغلب خیل اللات خیل محمد

مجھے قسم ہے کہ جب میں علم جنگ اٹھا کر لات کے شہسواروں کو محمد کے شاہ سواروں پر غالب کرنے کے لئے لڑ رہا تھا ۔

لکا لمدلج الحیران اظلم لیلہ　　فھذا اوانی حین اھدی و اھتدی

تو میں اندھیری رات میں داخل ہونے والے حیران شخص کے مانند تھا جس کی رات کی تاریکی بہت زیادہ ہو، پس یہ میرا وقت ہے جب مجھے ہدایت کی گئی اور میں راہ راست پر آیا۔ لیکن صرف عرب میں قبل از اسلام شرک و بت پرستی قتل و غارت گری کا بازار گرم نہیں تھا بلکہ پوری دنیا ظلم اور شرک جنگ و جدال کے اندھیروں میں گھری ہوئی تھی، عرب اپنی بچیوں کو زندہ درگور کرتے تھے تو ہندوستان کے راجپوت اپنی بچیوں کو قتل کر دیتے تھے۔ اگر عرب لات و منات و عزیٰ کی عبادت کرتے تھے تو دنیا کی دوسری اقوام بھی اس میدان میں ان سے پیچھے نہ تھیں۔

بت پرستی کے متعلق مؤرخین کا خیال ہے کہ یہ بیماری اللہ کی صفات کی تشبیہ اور تمثیل سے شروع ہوئی تھی۔ خدا کو اپنے بندوں سے جو محبت اور لطف و کرم ہے اس کو تمثیل سے مجسم کرکے بت کی صورت میں پیش کیا گیا۔ آریہ قوموں نے خدا اور بندہ کے اس تعلق کو تشبیھاً ماں اور بیٹے کے تعلق سے تعبیر کیا اور خدا کو ماتا کی صورت میں پیش کیا۔ بعض فرقوں نے اس کو زن و شوھر کے الفاظ سے تعبیر کیا اور فقیروں نے اس حقیقت کو نمایاں کرنے کے لئے ساڑھی اور چوڑی پہنی۔ اسی طرح رومیوں اور یونانیوں کے ہاں بھی خدا کو عورت کی شکل میں ظاہر کیا گیا۔ سامی قوموں کے ہاں چونکہ عورت کا برملا ذکر تہذیب کے خلاف سمجھا جاتا تھا اور خاندان کی اصل بنیاد باپ کو قرار دیا گیا تھا، اس لئے بابل و شام کے کھنڈروں سے خدا مرد کی صورت میں نکلا بنی اسرایل کے بعض ادوار میں خدا باپ اور فرشتے اور انسان اس کی اولاد قرار

پائے۔ اس کے بعد صرف بنی اسرائیل کو اس کی اولاد ٹھہرایا گیا۔ ان کے ھاں خدا کے شوھر اور یرو شلم اور بنی اسرائیل کے بیوی ھونے کا تصور بھی ملتا ھے، اسی طرح عیسائیوں کے ھاں باپ بیٹے کی تمثیل نے حقیقت کی جگہ لےلی، اور عربوں میں بھی خدا کے باپ اور فرشتوں کے بیٹیاں ھونے کا تخیل موجود تھا غرض کہ شرک اور بت پرستی میں اس زمانے کے عرب ھی مبتلا نہیں تھے بلکہ تمام دنیا میں ظلم اور شرک کا اندھیرا پھیلا ھوا تھا۔

آسمانی صحیفے جو کہ انسانی سعادت اور ھدایت کے لئے اترے تھے، احبار و رھبان نے ان کو اپنے دنی مقاصد کا ذریعہ بنایا، حق کو باطل کے ساتھ گڈ مڈ کر کے پیش کیا، خدا کے بندوں میں مال و جاہ کے لحاظ سے تفاوت اور مدارج پیدا کئے گئے، انسانی عدل اور مساوات کو ختم کیا گیا، وضیع و شریف کے لئے الگ الگ ضوابط بنائے گئے، جس سے معاشرہ میں ھر قسم کا فساد اور ظلم و طغیان عام ھوا۔ تلمود جو کہ تورات کی یہودی تفسیر ھے اس کے مندرجہ جملوں سے تحریف تورات کا اندازہ ھوتا ھے:

(۱) یہودی کے لئے یہ جائز ھے کہ غیر یہودی کے سامنے جھوٹی قسم کھائے اور زبان سے وہ کہے جو دل میں نہیں ھے۔
(۲) اس میں کوئی گناہ نہیں کہ یہودی غیر یہودی عورت سے زنا کرے۔
(۳) یہودی کا غیر یہودی پر رحم کرنا ناجائز ھے۔
(۴) یہودی کے لئے یہ جائز نہیں کہ غیر یہودی کو بلا سود قرض دے۔
(۵) یہودی کے لئے یہ جائز ھے کہ غیر یہودی کے ساتھ لین دین میں دھوکہ کرے۔

بنی اسرائیل کے نزدیک دنیا بنی اسرائیل ھی کا نام اور خدا صرف انہی کے لئے ھے۔ یہی تصور ایران کے زردشتیوں اور ھندوستان کے آریوں کے ھاں بھی ملتا ھے۔ کیونکہ وہ بھی بنی اسرائیل کی طرح اپنے آپ کو منتخب و مختار سمجھتے تھے دوسرے لوگ ان کی نظر میں خدا کی بندگی اور عبادت کی قابلیت بھی نہیں رکھتے۔

رحمت عالم :

مصطفی صلی اللہ علیہ و سلم کی آمد سے یہ تمام اندھیرے جاتے رہے - اس کی جگہ روشنی اور انسانی سعادت آئی ، خدا اور بندہ کے درمیان تمام و سیلے اور واسطے ختم ہوگئے - '' و قال ربکم ادعونی استجب لکم - تمہارے رب نے کہا کہ مجھ کو پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا - یہ خطاب کسی خاص قوم ، برھمن یا عرب سے نہیں ، ہر اس انسان سے ہے جس کو خدا سے تعلق مقصود ہے - پھر جہنم بھی کسی خاص قوم کے لئے نہیں بلکہ ہر مغرور اور متکبر کے لئے ہے جو قانون الہی سے بغاوت کرتا ہے - '' ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین '' جو لوگ بر بنائے کبر ، اللہ کی عبادت سے روگردانی کرتے ہیں وہ ذلیل ہوکر جہنم میں داخل ہوں گے - جس طرح خدا کی خدائی عالم گیر ہے اسی طرح مصطفیٰ بھی سب کے لئے سراج منیر ہے - '' إن هو إلاذکری للعالمین '' وہ نہیں ہے مگر نصیحت پوری دنیا کے لئے - قل یا ایها الناس إنی رسول اللہ الیکم جمیعا - کہہ دو اے لوگو میں تمہاری سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں - تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ لیکون للعالمین نذیرا - بابرکت ہے وہ جس نے اپنے بندہ پر فیصلہ کن کتاب اتاری ہے تا کہ وہ تمام دینا کو ہوشیار کرنے والا ہو '' و ما ارسلناک الا کافة للناس بشیرا و نذیرا '' ہم نے بھیجا ہے آپ کو تمام انسانوں کے لئے ہوشیار کرنے والا اور خوشخبری سنانے والا '' و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین '' اور ہم نے آپ کو رحمت عالم بنا کر بھیجا ہے -

آنحضرت کی عالم گیر رسالت کا نتیجہ ہے کہ ایک مسلمان کا انسانی اخوت اور مساوات پر بہت پختہ اور غیر متزلزل عقیدہ ہوتا ہے ، اس لئے کہ قرآن کریم نے نسل اور رنگ کے امتیاز کے لئے کوئی گنجایش باقی نہیں رکھی - شرافت ، عزت اور بزرگی کا مدار رنگ و نسل پر نہیں بلکہ عمل اور سعی و جہد پر ہے - آپ نے نیک عمل کی طرف تمام انسانوں کو یکساں دعوت دی ، اور معاشرہ میں

عزت کا مستحق نیز خدا کا مقرب اس کو بتلایا ہے جس کے اعمالِ خیر کا پلہ بھاری ہو۔ و قل اعملوا فسیری اللہ عملکم و رسولہ۔ آپ کہہ دیں کہ عمل کرو اللہ اور اس کا رسول تمہارے عمل کو دیکھے گا۔ قرآن نے نجات کا سبب صرف عملی اور علمی کام یابی کو قرار دیا ہے۔ " ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات " سب انسان ٹوٹے میں ہیں مگر وہ نہیں جو ایمان لائے اور نیک عمل کیا۔ اور فرمایا " و لیس للانسان الا ما سعی " انسان کے لئے وہی ہے جو کچھ وہ کوشش کرے۔ " کل نفس بما کسبت رهینة " ہر فرد اپنے کام کے عوض گروی ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں ملتا کہ اللہ کسی خاص قوم قبیلہ یا خاندان کو پسند کرتا ہے، یا اس کو کوئی امتیاز دیتا ہے، بلکہ بار بار ارشاد ہوتا ہے کہ خدا کے لطف و کرم کے مستحق چند صفات والے ہیں۔ چاہے وہ کوئی بھی ہوں اور ان کا تعلق کہیں سے بھی ہو۔ " ان اللہ یحب التوابین و یحب المتطهرین " اللہ توبہ کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور پاک بازوں کو محبوب رکھتا ہے۔

بہر حال اللہ تعالیٰ کی پسند کا معیار کچھ صفات اور اعمال ہیں نہ کہ ذات، نسل یا قومیت۔ انا خلقنا کم من ذکر و انثی و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔ ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا پھر باہم تعارف کی خاطر تم کو قبائل اور خاندانوں میں بانٹ دیا۔

یہ ہے اسلام کی عادلانہ مساوات جو کہ مکافات عمل کی مساوات ہے۔ ظالم و عادل، چست و کاہل اور عالم و جاہل میں ظالمانہ مساوات ہرگز مطلوب نہیں۔ قرآن نے صاف فرما دیا ہے: هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون " کیا عالم و جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ قرآن میں بہت سی ایسی آیتیں ہیں جو کہ اس غیر عادلانہ تصور کی نفی کرتی ہیں۔ پھر نبی کریم نے رنگ و نسل کے امتیاز کو جاہلیت قرار دے کر اس کی پوری بیخ کنی فرما دی۔ ایک جلیل القدر

صحابی نے کسی موقعہ پر دوسرے سے کہا ۔ یا ابن السوداء ۔ اے کالی عورت کے بیٹے جس پر آپ نے سخت تنبیہ فرمائی اور اس کو مخاطب کر کے کہا " انک امرؤ فیک جاھلیة " تم میں جاھلیت ھے ۔ اسی جذبہ عدل و مساوات کے تحت آپ نے ایک ایسا معاشرہ قائم کیا جس میں کوئی شخص خود کو بالا تر اور دوسرے کو کمتر نہیں سمجھ سکتا تھا اور نہ کوئی احساس کمتری میں مبتلا ھو سکتا تھا ، نہ ذلت کی بے دلی تھی نہ غرور کا نشہ ، زندگی کے ھر معاملے میں اعتدال پوری قوم کا شعار تھا ، سب مسلمان برادری کے رشتہ میں منسلک تھے ۔ انما المؤمنون اخوة ۔ مسلمان آپس میں بھائی بھائی ھیں ۔ اس کو آپ نے عملی جامہ پہنایا ۔

فتح مکہ کے وقت آپ نے ارشاد فرمایا : " یا معشر قریش ان اللہ قد اذھب عنکم نخوة الجاھلیة ، و تعظمھا بالآباء ۔ الناس من آدم و آدم من تراب "

اے قریشیو ۔ اللہ نے تم کو جاھلیت کے غرور اور آباء و اجداد پر فخر سے پاک کر دیا ھے ۔ سب انسان آدم کی اولاد ھیں اور آدم مٹی سے پیدا کیا گیا ھے ۔

اس اخوت ، مساوات اور عدل کا نتیجہ تھا کہ صحابہ کے معاشرہ میں اگر کسی سوار کا کوڑا گر جاتا تو خود اتر کر اٹھاتا اور دوسرے سے اٹھانے کے لئے نہ کہتا ۔ خود رسول اکرم جہاد کے لئے نکلتے تو فوج کے پیچھے تشریف لے جاتے تاکہ کمزور کی مدد کر سکیں اور پیچھے رہ جانے والوں کو ساتھ سوار کرائیں ۔ آپ کے اس طرز عمل کو قرآن نے بارھا قابل ستایش قرار دیا اور اس کو خدا کی نعمت سے تعبیر کیا : " لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم " تمہارے پاس تم ھی میں سے ایک پیغمبر آیا ھے جس پر تمہاری تکالیف گراں گذرتی ھیں وہ تمہاری بھلائی کا بھوکا ھے اور ایمان والوں پر انتہائی مشفق اور مہربان ھے ۔ اس بے انتہا رحم و رافت کو نعمت الٰھی کہا گیا ھے ۔ فبما رحمة من اللہ لنت لھم ۔ آپ اللہ کی مہربانی سے ان کے ساتھ نرم دل ھیں ۔

نبی کریم نے اپنے اس حکیمانہ اور رحیمانہ اسلوب سے عدل و مساوات اور انسانی اخوت کو عملی جامہ پہنایا۔ اور خود دوسروں کے لئے نمونہ بنے۔ پیغمبر اسلام اور دیگر مذاہب کے پیشواؤں میں یہ ایک بنیادی فرق ہے کہ آپ کی ذات گرامی خود اسلامی تعلیمات کا مجسم نمونہ تھی دیگر مذاہب کی طرح رسول اکرم نے صرف مواعظ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ قول محض کو جو عمل سے خالی ہو قابل عتاب قرار دیا گیا ''کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون'' خدا کے نزدیک تمہاری وہ باتیں باعث غضب ہیں جن پر تمہارا عمل نہ ہو۔

رسول اسلام سب سے پہلے اور سب سے زیادہ پابند عمل تھے۔ اس لئے خدا کی طرف سے آپ کو اس اعلان کا حکم ہوا: ''قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی للہ رب العالمین و بذلک امرت و انا اول المسلمین'' آپ کہہ دیں کہ میری نماز اور حج اور زندگی اور موت اللہ ہی کے لئے ہے اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں پہلا مسلمان ہوں۔ گویا رسول اکرم کی ذات قرآن کا عملی نمونہ تھی اور یہی وجہ تھی کہ جب حضرت عائشہ سے آپ کی سیرت کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: و کان خلقہ القرآن۔ آپ کا اخلاق قرآن تھا۔ اور اسی وجہ سے آپ کے اعمال انسانیت کے لئے نمونہ قرار دئیے گئے۔ ''لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ'' بے شک تمہارے لئے رسول خدا کی زندگی میں بہتر نمونہ ہے۔ آپ کی اتباع کو قرب الہی کا ذریعہ قرار دیا گیا کیونکہ آپ عملی قرآن تھے: قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ'' آپ کہہ دیں کہ اگر تم کو اللہ سے محبت ہے تو میری اتباع کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔ یہ اس لئے کہ آپ کی اتباع درحقیقت اتباع الہی تھی کیونکہ آپ کی زندگی منشأ الہی کے عین مطابق تھی۔

''و من یطع الرسول فقد اطاع اللہ'' جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی اور یہی پیغمبر کی عصمت کی قوی برہان ہے۔ پیغمبر اسلام نے انسانی کرامت و شرافت کو بحال کیا۔ انسان کو شرک اور غلامی سے نجات

دلا کر حریت اور توحید کی راہ پر لگایا ، انسانیت کے بکھرے ہوئے شیرازے کو یکجا کر کے ایک عظیم قوت بنائی ۔ جس سے انسانیت کو باعزت بلا خوف و خطر چین سے زندگی گزارنے کا موقعہ ملا ، جس سے انسانیت راہ ترقی پر گامزن ہوئی :

یا ایها الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا و انتم مسلمون ، و اعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا و اذکروا نعمة اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا و کنتم علی شفاحفرۃ من النار فانقذکم منھا کذلک یبین اللہ لکم آیاتہ لعلکم تھتدون ۔

اے ایمان والو خدا سے ایسا ڈرو جیسا اس سے ڈرنے کا حق ہے اور اسلام ھی کی حالت میں مرو اور خدا کی رسی کو مضبوطی سے مل کر تھام لو ۔ اور تفرقہ پیدا نہ کرو اور خدا کی اس نعمت کو یاد کرو جب کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اللہ نے تمہارے دلوں میں ایک دوسرے کی الفت ڈالی پس تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی ہوگئے اور تم آگ کے گڑھے کے کنارے تھے سو خدا نے تم کو اس سے بچا لیا اسی طرح اللہ تمہارے لئے اپنی آیتیں بیان کرتا ہے تاکہ تم ھدایت پاؤ ۔

یہ تھی نزول قرآن کے وقت انسانی معاشرے کی حالت ۔ نبی اسلام نے اس کو تعمیر و ترقی اور کامرانی کی راہ پر لگایا ، اور قیامت تک کے لئے قرآن اور سنت کو مشعل راہ بنایا ۔ جس کی روشنی میں فتح و نصرت کی منازل طے کرنا نہ صرف آسان بلکہ لازمی نتیجہ ٹھہرا ۔ رسول اکرم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اعلان فرمایا تھا : ” ترکت فیکم الثقلین کتاب اللہ و سنتی “ میں تم میں دو مرکز ثقل چھوڑتا ہوں خدا کی کتاب اور اپنی راہ عمل ۔

آپ نے کتاب اور سنت سے اخلاق اور عبادات کے تمام اصول و فروع بیان فرمائے اور معاملات اور تعزیرات کے اصول کی وضاحت کی اور استنباط فروع کے لئے قیاس و اجتہاد کی گنجایش رکھی تاکہ زمان و مکان کے لحاظ سے انسان اپنی بھلائی کے لئے ان واضح اصولوں کی روشنی میں قانون سازی کا کام کر سکے

لیکن اس کے ساتھ قرآن نے منافقین کی تحریف و تضلیل سے بھی مسلمانوں کو آگاہ کر دیا: و اما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ و ابتغاء تاویلہ۔ اور وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کے پیچھے لگ جاتے ہیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور تاویل کی آڑ میں پناہ لیں۔

تاریخ اسلام شاھد ہے کہ جب بھی مسلمان بیرونی دشمن کے مقابلے میں کمزور ہو جاتے ہیں تو اندرونی طور پر منافقین کی سر گرمیاں تیز ہو جاتی ہیں۔ یہ بدبخت ایسے فتنے برپا کرتے ہیں جس سے وہ تمام منصوبے پایہ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں جن کی تکمیل سے بیرونی دشمن قاصر رہتا ہے۔ پھر یہ لوگ اسلامی معاشرہ کی روا داری سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے اسلامی مملکت میں نہ صرف امن سے رہتے ہیں بلکہ ایک مسلمان کے تمام حقوق ان کو مل جاتے ہیں۔ ابو جہل تو میدان جنگ میں جہنم رسید ہوا لیکن ابن ابی فتنے برپا کرتا ہوا اپنی موت سے مرا۔

قرآن نے کفار اور منافقین دونوں سے جہاد کرنے کا حکم دیا ہے:
یا ایھا النبی جاھد الکفار و المنافقین و اغلظ علیھم " اے نبی جہاد کرو منافقوں اور کافروں کے ساتھ اور ان پر سختی کرو۔ کفار اور منافقین دونوں کے خلاف جہاد فرض قرار دیا گیا ہے البتہ ہر ایک فریق کے خلاف جہاد کا اسلوب مختلف ہے۔

پھر ان دونوں میدانوں میں فتح اور کامرانی کے لئے ایک شرط رکھی گئی ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ اور رسول اللہ کی زندگی کو مشعل راہ بنانا " إن تنصروا اللہ ینصرکم " اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری امداد کرے گا اور فرمایا :" ان ینصرکم اللہ فلا غالب لکم " اگر اللہ تمہاری مدد کرے تو تم پر کوئی غالب نہیں آسکتا۔

دونوں آیتوں کے ملانے سے یہ منطقی نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر تم کتاب وسنت کا راستہ اختیار کرو تو تم پر کوئی غالب نہیں آسکتا مسلمانوں نے اس شرط کا تجربہ کیا اور نتیجے کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔

اقبال کا تصور فقر

محمود احمد غازی

فکر اقبال کی همه گیری اور وسعت کا اندازہ اقبال کے تصور فقر سے بخوبی لگایا جا سکتا ھے۔ اقبال نے انسان کامل یا فوق البشر کے بجائے فقر کا تصور پیش کیا ھے۔ ان کے نزدیک فقر ھی تمام انسانی ترقیوں کی سدرۃ المنتہی ھے۔ اقبال نے صاحب فقر کا اتنا اونچا تصور پیش کیا ھے کہ اس کے سامنے الجیلی کا انسان کامل اور نیٹشے کا فوق البشر وغیرہ ھیچ نظر آتے ھیں۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ اقبال کا نظریۂ فقر قرآن کریم سے ماخوذ ھے۔ اقبال کا تصور فقر ایک ایسا جاندار تصور ھے جو کتاب جاوید (قرآن مجید) کی طرح همیشه زندہ جاوید رهیگا۔

(۱)

چونکہ اقبال کا تصور فقر قرآن کریم سے ماخوذ ھے اس لئے مناسب معلوم ھوتا ھے کہ اس لفظ کے لغوی معنی نیز قرآن کریم اور اسلامی لٹریچر میں اس کے مفہوم و استعمال پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قرآن کریم میں لفظ فقر احتیاج اور لفظ فقیر صاحب احتیاج کے معنی میں استعمال ھوا ھے۔ اس سے مراد محض طبعی و فطری ضروریات ھی کی احتیاج نہیں بلکہ اس میں ان تمام وسائل اور اسباب کی احتیاج بھی شامل ھے جن کی انسان کو اپنے ذھنی، فکری روحانی اور مادی ارتقاء کے لئے ضرورت ھے۔ قرآن کریم کی آیت "رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر (۲۸ : ۲۴) میں فقیر سے محتاج ھی کے معنی مراد ھیں۔ حضرت موسی علیہ السلام نے خدا تعالی سے عرض کیا تھا کہ اے رب جو کچھ بھی تو نے میرے لئے خیر میں سے بھیجا ھے میں اس

کی احتیاج رکھتا ہوں۔ خیر میں نہ صرف طبعی ضرورتیں شامل ہیں بلکہ شرف انسانیت کے حصول کے لئے جن اسباب و وسائل کی ضرورت کسی انسان کو ہوتی ہے وہ بھی سب خیر میں شامل ہیں۔ اس اعتبار سے کائنات میں پائی جانے والی ہر شے فقیر ہے، اس لئے کہ وہ نہ صرف اپنی تکمیل ذات، تربیت خودی اور اپنے نشو و ارتقاء کے لئے بلکہ اپنے وجود و بقاء کے لئے بھی پرور دگار عالم کی محتاج ہے، آیت قرآنی ہے:

یسئلہ من فی السموات و الارض (۵۵ : ۲۹)

کائنات کی ہر شے اسی سے (اپنی ضروریات کا) سوال کرتی ہے۔ سورۂ فاطر میں تمام بنی نوع انسان کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے:

یا ایھا الناس انتم الفقراء إلی اللہ و اللہ ھو الغنی الحمید (۳۵ : ۱۵)

یعنی تم سب اپنی بقاء، اپنی نشو و نما، اور اپنی خودی کی تکمیل کے لئے اللہ کے محتاج ہو اور وہ کسی بھی معاملہ میں تمہارا محتاج نہیں۔ بلکہ محمود و بے نیاز ہے۔

امام راغب اصفہانی نے فقر کی تشریح اور اس کا قرآنی استعمال بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لفظ چار مفہوم کے لئے استعمال ہوتا ہے:

اول: طبعی ضروریات و حوائج کا پایا جانا ۔ فقر کی یہ قسم ایسی ہے جو نہ صرف ہر انسان کے ساتھ جب تک وہ دنیا میں موجود ہے خاص ہے بلکہ دوسرے تمام موجودات بھی اس سے خالی نہیں ۔ آیت قرآنی "یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ" (اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو ۳۵ : ۱۵) میں فقر سے یہی فقر مراد ہے۔ اسی طرح آیت قرآنی "و ما جعلنا ھم جسدا لا یاکلون الطعام، و ما کانوا خالدین"۔ (اور ہم نے انہیں خالی بدن نہ بنایا کہ کھانا نہ کھائیں اور وہ دنیا میں ہمیشہ رہنے والے نہیں ہیں۔ ۲۱ : ۸) میں فقر کی مزید تشریح و توضیح کی گئی ہے۔

دوم : ان چیزوں کا موجود نہ ہونا جن کی انسان کو اپنی معیشت اور معاشرت کے سلسلہ میں ضرورت ہے۔ مناسب اور ضروری مقدار میں ذرائع معاش کا نہ ہونا بھی فقر میں داخل ہے۔ اس معنی میں یہ لفظ ان آیات میں استعمال ہوا ہے :

للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ لا یستطیعون ضرباً فی الارض ، یحسبهم الجاہل اغنیاء من التعفف۔ (خیرات تو) ان حاجت مندوں کا حق ہے جو اللہ کی راہ میں گھرے بیٹھے ہیں ، ملک میں کسی طرف کو (جانا چاہیں تو) جا نہیں سکتے ، (جو شخص ان کے حال سے) بےخبر (ہے وہ) ان کی خود داری (کی وجہ) سے ان کو غنی سمجھتا ہے (۲ : ۲۷۳)

ان یکونوا فقراء یغنهم اللہ من فضله۔ اگر یہ لوگ محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو غنی کر دے گا۔ (النور : ۳۲)

انما الصدقات للفقراء و المساکین۔ خیرات (کا مال) تو بس فقیروں کا حق ہے اور محتاجوں کا۔ (التوبه : ٦٠)

فقر کی تیسری قسم فقر نفس ہے ، یعنی ، لالچ اور حرص و آز ، یہ مفہوم عدم قناعت کے مترادف ہے۔ اس معنی میں یہ لفظ اس حدیث میں آیا ہے کاد الفقر أن یکون کفرا۔ قریب ہے کہ فقر کفر ہو جائے۔ اسی مفہوم کی ضد میں یہ حدیث ہے : الغنی غنی النفس۔ بے نیازی اور تو نگری فی الحقیقت دل کی بےنیازی اور تو نگری ہے۔

فقر کی چوتھی قسم وہ ہے جو اس حدیث سے مستنبط ہوتی ہے :

اللهم اغننی بالافتقار الیک ولا تفقرنی بالاستغناء عنک۔ اے اللہ مجھ کو صرف اپنا محتاج بنا کر (اوروں سے) بےنیاز کر دے اور مجھ کو اپنے سے بےنیاز کر کے (اوروں کا) محتاج نہ بنا۔ قرآن کریم کی یہ آیت بھی اسی مفہوم کی

حاصل ہے: رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر (۲۸ : ۲۴)- اے پروردگار ! میں اس کا محتاج ہوں جوکچھ تونے مجھ پر اپنی نعمت نازل فرمائی - اسی مفہوم میں یہ لفظ شاعر کے اس شعر میں استعمال ہوا ہے :

و یعجبنی فقری الیک و لم یکن لیعجبنی لولا محبتک الفقر

اور مجھ کو یہ بات بھلی معلوم ہوتی ہے کہ میں تیرا ہی محتاج رہوں - اگر مجھ کو تجھ سے محبت نہ ہوتی تو مجھ کو یہ محتاجی کبھی بھلی نہ لگتی (۱)

(۲)

صدر اسلام میں یہ لفظ — فقر — استغناء اور احتیاج الی اللہ کے مفہوم میں استعمال ہوتا رہا ہے ، تصوف کے مخصوص اصطلاحی معنی میں غالباً غزالی نے سب سے پہلے اس لفظ کا استعمال کیا - انھوں نے '' احیاء علوم الدین '' میں فقر اور اس کی خصوصیات سے تفصیل سے بحث کی ہے - فقر پر ان کا سلسلۂ بحث تقریباً پچیس تیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے -

غزالی کے نزدیک فقر سے مراد ان چیزوں کا فقدان ہے جن کی انسان کو ضرورت ہے ، جن چیزوں کی انسان کو ضرورت نہیں ان کے نہ ہونے کو فقر نہیں کہا جا سکتا -

لہذا اللہ تعالی کے علاوہ ہر موجود شے فقیر ہے ، اس لئے کہ وہ اپنے وجود کے لئے اللہ تعالی کی محتاج ہے - کائنات میں صرف وہی ایک ذات ہے جو ہر قسم کے فقر سے بالا تر ہے اور حقیقی معنی میں غنی اور صمد ہے - اس سلسلہ میں غزالی نے آیت قرآنی (یا ایها الناس انتم الفقراء الی اللہ و اللہ هو الغنی الحمید (۳۵ : ۱۵) لوگو ! تم (ہمہ وقت) خدا کے محتاج ہو ، اور خدا (جو ہے تو) وہی بے نیاز (ہے اور ساری) خوبیاں رکھتا ہے - کی مثال دی ہے - (۲)

آگے چل کر غزالی کہتے ہیں کہ مال و دولت کے بارے میں انسان کے رویہ اور رد عمل کے اعتبار سے انسان کے چھ درجے ہیں، ان میں سے ہر درجہ کو فقر کہا جاتا ہے:

۱ - مستغنی : یہ فقیر کی سب سے اعلی قسم ہے۔ استغناء کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کے نزدیک مال و دولت اور جاہ و منزلت کا ہونا نہ ہونا برابر ہو۔ یہ چیزیں اگر اس کو آپ سے آپ حاصل ہو جائیں تو وہ کوئی خوشی محسوس نہ کرے، اور اگر اس سے چھن جائیں تو اس کو دکھ نہ ہو۔

۲ - زاهد : یہ وہ شخص ہے جو مال و دولت سے نفرت کرتا ہے اور اس سے دور بھاگتا ہے۔ اس کو محض اس وجہ سے مال و دولت ناپسند ہے کہ یہ چیز اس کی مشغولیت اور توجہ کو تقسیم کرتی ہے۔ یہ فقر کا دوسرا درجہ ہے۔

۳ - راضی : وہ فقیر ہے جس کو حصول مال سے دلچسپی تو نہ ہو لیکن اس کے حصول سے خوشی ضرور ہو، یا ایسی نا پسندیدگی نہ ہو جس سے اس کے دل کو کدورت پہنچے۔ یہ فقر کا تیسرا درجہ ہے۔

۴ - قانع : یہ فقیر کی وہ قسم ہے جس کے نزدیک مال کا ہونا نہ ہونے سے بہتر ہے۔ اس کو حصول مال سے دلچسپی بھی ہے لیکن اس قدر نہیں کہ اس کے لئے سعی و کاوش کرے۔ اگر حلال و طیب مال اس کو مل جاتا ہے تو لے لیتا ہے اگر اس کے حصول میں مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو باز رهتا ہے۔

۵ - حریص : وہ ہے جو حصول مال سے نہایت دلچسپی رکھتا ہو، اور محض اس لئے اس کے حصول میں کوشاں نہ ہو کہ ایسا کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو، اگر انتہائی مشقت جھیل کر بھی وہ یہ کام کر سکتا ہے تو دریغ نہیں کرتا۔ یہ فقر کی پانچویں قسم ہے جسکی طلب درست نہیں۔ یہی وہ فقر ہے جو بسا اوقات کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

۶۔ مضطر: جس کے پاس مال و دولت کا نہ ہونا اضطراری ہو، جیسے بھوکے کے لئے روٹی اور ننگے کے لئے کپڑا نہ ہونا۔ یہی وہ فقر ہے جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلم نے پناہ مانگی ہے۔ (۳)

ان میں سے ہر ایک مفہوم کے لئے لفظ فقر کا استعمال قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اسلامی کتب قدیمہ میں موجود ہے۔

(۳)

جیسا کہ آئندہ صفحات میں واضح کیا جائے گا اقبال کا فلسفۂ فقر ان کے فلسفۂ خودی کے منتہائے کمال سے عبارت ہے۔ اقبال نے سنہ ۱۹۱۵ء میں ''اسرار خودی'' کے ذریعے اپنے فلسفۂ خودی سے دنیا کو روشناس کرایا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں ''رموز بے خودی'' میں انہوں نے خودی کے ایک دوسرے اہم پہلو یعنی انفرادی اور اجتماعی خودی کے آپس کے تعلق کو واضح کیا۔ اس کے بعد جیسے جیسے وہ خودی کے مختلف مدارج اور اس کی پہنائیوں میں غور کرتے رہے ان کے قلب و دماغ پر فلسفۂ خودی کی ہمہ گیری، بلندی اور گہرائی واضح ہوتی گئی۔ تقریباً دس بارہ سال کے پیہم غور و فکر اور مسلسل تدبر کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ خودی کی پختگی اور تکمیل سے فقر کی تشکیل ہوتی ہے، یعنی جب خودی اپنے تمام درمیانی مدارج طے کرنے کے بعد مرتبۂ کمال کو پہنچتی ہے تو فقر کا روپ دھار لیتی ہے۔ پروفیسر محمد یوسف سلیم چشتی کے الفاظ میں فقر کمالات انسانی کا دوسرا نام ہے (۴)۔

علامہ اقبال نے فقر کو ایک تصور اور نظریہ کے طور پر پہلی مرتبہ ''جاویدنامہ'' میں پیش کیا۔ بعد کی تمام تصانیف (''مثنوی مسافر''، ''بال جبرئیل''، ''ضرب کلیم''، ''مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' اور ''ارمغان حجاز'') میں نہایت زور و شور، ذوق و شوق اور جوش و خروش سے انہوں نے اپنے نظریہ فقر کی تشریح و توضیح کی۔ حامل فقر (فقیر) کی گوناگوں صفات و خصوصیات کی وجہ

سے اقبال نے اس کو مختلف الفاظ و مصطلحات میں ادا کیا ہے۔ فقیر کے لئے انھوں نے مرد حر، بندۂ مومن، قلندر، مرد آزاد اور ' عبدہ، وغیرہ کی اصطلاحات استعمال کی ھیں۔ فقر کے موضوع پر اقبال کے متعلقہ اشعار کا مطالعہ کرنے سے معلوم ھوتا ھے کہ قرآن کریم اور حدیث نبوی کے بعد گذشتہ چودہ سو سالوں میں علامہ اقبال غالباً پہلے مفکر ھیں جنھوں نے اس قدر عمدگی کے ساتھ مقام آدمیت کو واضح کیا ھے۔ فقیر، مرد حر، بندہ مومن، قلندر، مرد آزاد، اور 'عبدہ' کی صفات کا مطالعہ کیجیئے تو یہ رائے یقین و ایمان کا درجہ حاصل کر لیتی ھے کہ انسان (بندۂ مؤمن) واقعی اشرف المخلوقات ھے، اور خالق کے بعد اولین حیثیت کا مالک ھے۔

ترتیب زمانی کے اعتبار سے غالباً '' جاوید نامہ '' کے درج ذیل اشعار میں علامہ اقبال نے پہلی مرتبہ اپنے تصور فقر کو دنیا کے سامنے پیش کیا :

جز بقرآن ضیغمی روباھی است   فقر قرآن اصل شاھنشاھی است

فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر   فکر را کامل ندیدم جزبہ ذکر (۵)

ان اشعار میں علامہ اقبال نے ذکر و فکر کے اختلاط کو فقر سے تعبیر کیا ھے۔ ذکر سے مراد قرآن کریم اور اس کی تعلیمات ھیں، قرآن کریم میں بھی یہ لفظ — الذکر، ذکر — اسی مفہوم میں متعدد بار استعمال ھوا ھے :

انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحافظون۔ بےشک ھم ھی نے یہ قرآن اتارا ھے اور یقیناً ھم خود ھی اس کے نگہبان ھیں۔ (الحج : ۹)

و ذکر اسم ربہ فصلی۔ اور اپنے رب کا نام لے کر (یعنی اس کے حکم کی تعمیل کرتے ھوئے) نماز پڑھی۔ (الاعلیٰ : ۱۵)

من اعرض عن ذکری فان لہ معیشۃ ضنکا۔ اور جس نے میری یاد (میرے قرآن اور میرے احکامات کی تعمیل) سے منہ موڑا تو بےشک اس کے لئے زندگانی تنگ ھے (طٰہٰ : ۱۲۴)

" و لقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر " اور بے شک ہم نے آسان کیا قرآن کو یاد کرنے کے لئے (عمل کرنے کے لئے) تو ہے کوئی یاد کرنے والا - (القمر : ۲۲)

ان آیات میں تدبر کرنے سے صاف پتا چلتا ہے کہ قرآن حکیم کی رو سے الذکر سے مراد قرآن کریم ، اس کی تعلیمات ، خدا کے احکام اور ان پر عمل کرنا ہے - اسی معنی کے پیش نظر اہل تصوف کی اصطلاح — ذکر — رواج پذیر ہوئی ، اگرچہ آگے چل کر ذکر کا مفہوم صرف ضربیں لگانے اور ہو حق کرنے کے مترادف ہو کر رہ گیا - فکر سے مراد ہے سواھب عقلیہ و ذھنیہ سے کام لینا اور الذکر ، کی روشنی میں صراط مستقیم پر قائم رھنے کے لئے اس کو استعمال کرنا -

" جاوید نامہ " کے محولہ بالا اشعار پر غور کرنے سے معلوم ھوتا ہے کہ قرآن کریم کی تعلیمات پر صحیح معنی میں عمل کرنے اور ان کو مکمل طور پر زندگی کے ہر گوشہ میں جاری و ساری کرنے سے جو کیفیت یا حالت پیدا ھوتی ہے اس کا اصطلاحی نام اقبال کے ھاں فقر ہے ، اس لئے کہ اقبال کی رائے میں قرآنی ھدایت حاصل کئے بغیر دنیا میں جبھ بھی کوئی نظام حکومت یا نظام تمدن قائم کیا جائے گا وہ ھمیشہ دھوکہ ، فریب ، ظلم اور روباھی ثابت ھوگا - اس سے بچنے کے لئے فقر قرآنی کو اختیار کیا جانا چاھئے کہ وھی نظام تمدن کی پائدار بنیاد ثابت ھو سکتا ہے - مرتبہ فقر پر فائز ھونے کا واحد طریقہ عقل و نقل — ذکر و فکر — کو صحیح توازن اور بہتر نسبت کے ساتھ اس چمن زار بود و عدم کے معاملات میں رو بعمل لانا ہے - یہ دونوں (ذکر و فکر) ایک دوسرے کے تتمے اور معاون و مدد گار ھیں - قرآن کریم میں صاحب عقل اھل ایمان کی صفات بیان کرتے ھوئے کہا گیا ہے :

" یذکرون اللہ قیاماً و قعودا و علی جنوبھم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض " - (آل عمران : ۱۹۱)

(یہ لوگ) کھڑے اور بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر پڑے خدا کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی ساخت میں غور و فکر کرتے ہیں۔

جب یہ دونوں صفتیں مسلمان میں بدرجۂ اتم پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ صحیح معنوں میں مؤمن (فقیر) بن جاتا ہے۔

فقر کے لغوی معنی میں چونکہ احتیاج اور افلاس کے معنی بھی شامل ہیں اس لئے اس سے یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ فقر سے مراد رہبانیت ، ترک دنیا ، اور معاشی احتیاج کے ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں :

میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا　　تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری (٦)

ایک دوسرے مقام پر فقر پر عمل پیرا ہونے کی تبلیغ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر تم بڑے دولت مند اور مالدار ہو تب بھی فقر کو ہرگز ہاتھ سے نہ جانے دو۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک فقر کا مفہوم معاشی تنگدستی ہرگز نہیں۔ کہتے ہیں :

گرچہ باشی از خداوندان دہ　　فقر را از کف مدہ از کف مدہ (۷)

اسی طرح رہبانیت کا بھی فقر سے کوئی تعلق نہیں۔ فقیر راہب کیسے ہو سکتا ہے۔ فقیر تو وہ شکاری ہے جس کی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل بھی "صیدزبوں" ہے اور وہ جبریل سے بھی بڑھ کر کسی "صید" پر کمند ڈالنے کی فکر میں غلطاں و پیچاں رہتا ہے۔

اے کہ از ترک جہاں گوئی مگو　　ترک این دیر کہن تسخیر او

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات　　بندہ از تاثیر او مولا صفات (۸)

(۴)

سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک فقر کی تثبیت انتہائے کمال خودی سے ہوتی ہے۔ جب خودی اپنی تربیت کے مختلف مراحل طے کر کے پختگی حاصل کرتی ہے تو اس میں فقر کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ فقر پر کلام کرنے کے ساتھ ساتھ ضروری ہے کہ ''خودی'' کی مختصر تشریح اور فقر کے ساتھ اس کے تعلق کو بھی واضح کیا جائے، تاکہ فلسفۂ فقر کو اقبال کے نظام فکر کے اندر رکھ کر دیکھا اور سمجھا جا سکے۔

اقبال کے نظام فکر میں ان کے فلسفۂ خودی کو بنیادی اور اساسی حیثیت حاصل ہے۔ سنہ ۱۹۰۵ء سے لے کر سنہ ۱۹۱۵ء تک مسلسل دس سال کے غور و فکر کے بعد ان کے ذہن میں فلسفۂ خودی کی تفصیلات واضح طور پر متعین ہوئیں۔ سنہ ۱۹۱۵ء میں ''اسرار خودی'' کی اشاعت سے لے کر سنہ ۱۹۳۸ء میں ''ارمغان حجاز'' کی ترتیب و تدوین تک کامل چوبیس سال تک انھوں نے خودی، اس کے مدارج، اس کے مقاصد، نتائج اور خصوصیات و ممیزات سے گونا گوں انداز میں بحث کی۔ اقبال کی رائے میں یہ چمن زار بود و نبود، اسی خودی کی بدولت معرض وجود میں آیا، اور یہ خودی ہی ہے جس کی بدولت یہ عالم فردا و دوش ترقی کے مراحل دمبدم طے کر رہا ہے، اس ہنگامۂ ناؤ نوش میں ہم کو جو کچھ نظر آتا ہے یہ سب خودی مطلق ہی کے مختلف مظاہر ہیں، مقاصد فطرت کی حقیقی نگہبان یہی خودی ہے اور یہی ان کو پایۂ تکمیل تک پہنچا رہی ہے۔ اقبال کی رائے میں ''اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد''۔ خودی کی اس ہمہ گیری اور وسعت کو بیان کرتے ہوئے ''اسرار خودی'' میں کہتے ہیں:

پیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

خویشتن را چو خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او　　غیر او پیدا ست از اثبات او

وسعت ایام جولانگاہ او　　آسماں موجے ز گرد راہ او

وا نمودن خویش را خوے خودی است　　خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

چوں حیات عالم از زور خودی است　　پس بقدر استواری زندگی است (۹)

ان تمام اشعار میں خودی سے مراد خودی مطلق ہے۔ بعد کے تمام اشعار میں وہ خودی مقید سے بحث کرتے ہیں، یعنی وہ خودی جو ہم کو قیود زمان و مکاں میں مقید نظر آتی ہے، جس کی معراج کمال یہ ہے کہ وہ خود کو خودی مطلق سے قریب سے قریب تر کرکے اس کی لقاء حاصل کرے اور اس طرح زمان و مکاں کی حدود سے بالا تر ہو جائے کہ یہی مقصد حیات ہے اور اسی کا نامِ فقر ہے۔ اس مقصد حیات کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ خودی کو اول اپنے وجود کا احساس اور اپنی ذات کا تعین نصیب ہو۔ اس کو اپنے مقصد، نصب العین، آرزو اور مدعا سے علی وجہ البصیرت آگاہی حاصل ہو، عشق و محبت کے ہتھیار اس کو میسر ہوں۔ احساس خودی کے بعد دوسرا مرحلہ تربیت خودی کا آتا ہے۔ تربیت خودی کے اقبال نے تین ذیلی مراحل بیان کیئے ہیں (۱۰):

اطاعت:

تربیت خودی کا اولین مرحلہ دستور حیات کی پابندی ہے۔ جو شخص خود کو اس ضابطہ کا پابند نہیں بنا سکتا یا کسل اور سہل پسندی کی وجہ سے اس پابندی سے فرار کا طالب ہوتا ہے وہ کبھی بھی تربیت خودی میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ضابطۂ حیات کی اس کڑی پابندی سے یہ خیال پیدا نہ ہونا چاہئے کہ یہ حریت انسانی کے منافی ہے۔ اس لئے کہ آئین و دستور کی پابندی ہی سے انسان میں وہ اعلیٰ اوصاف پیدا ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسان کو اپنے

"آپ" پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے ، یا اہل تصوف کی اصطلاح میں اس کا نفس امارہ اس کے قبضے میں آجاتا ہے۔ اس طرح بے راہ روی ، قانون شکنی اور خواہش پرستی کی بیخ کنی ہو جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں انسان کو وہ سچی اور حقیقی آزادی نصیب ہوتی ہے جو نوع انسانی کا ازل سے نصب العین رہی ہے۔

تو ہم از بار اطاعت سرمتاب　　بر خوری از "عنده حسن المآب"

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　می شود از جبر پیدا اختیار

نا کس از فرمان پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیاں خس شود

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند　　خویش را زنجیری آئیں کند(۱۱)

دوسرے شعر (در اطاعت کوش الخ) کی تشریح کرتے ہوئے خود علامہ اقبال حاشیہ میں لکھتے ہیں "... اعلی اور سچی حریت اطاعت یعنی پابندی فرائض سے پیدا ہوتی ہے" ۔ اطاعت ، پابندی فرائض اور پیروی آئین کی اہمیت اور ضرورت واضح کرنے کے بعد اقبال اس دستور حیات کی نشاندہی کرتے ہیں جس کی پابندی کرنے سے یہ حریت نصیب ہوتی ہے :

شکوہ سنج سختی آئین مشو　　از حدود مصطفیٰ بیروں مرو(۱۲)

ضبط نفس :

اقبال کہتے ہیں کہ نفس انسانی فطری طور پر "خود پرور" واقع ہوا ہے ، اللہ تعالیٰ نے انسان کی جبلت میں خوف ، شہوت اور حب مال و جاہ کے اوصاف بھی ودیعت کر دیئے ہیں۔ اس کا نفس امارہ اس کو پے در پے خود غرضی ، تکبر ، نافرمانی اور سرکشی کی ترغیب دیتا رہتا ہے۔ اس لئے جب تک وہ اپنے سفلی جذبات پر قابو حاصل نہیں کرے گا اس وقت تک نہ وہ صحیح معنوں میں اطاعت کر سکے گا اور نہ اس کو ضبط نفس کی دولت نصیب ہوگی ، اس لئے کہ

هر کہ بر خود نیست فرمانش رواں　　می شود فرماں پذیر از دیگراں (۱۳)

انسان چونکہ مجموعۂ آب و گل ہے اس لئے وہ فطرۃً اپنے تن کی پرورش کو دوسرے امور پر ترجیح دینے پر آمادہ رہتا ہے۔ وہ فحش و منکر میں پڑ کر اپنی خودی کو کمزور کرنے کے درپے ہو جاتا ہے۔ اس الجھن سے بچنے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ”لا الہ“ کی تلوار سے وہ خوف و شہوت کے بتوں کو توڑ ڈالے اور اپنی خودی کو ان خطرات سے محفوظ کر لے۔ کہتے ہیں:

امتزاج ماء و طیں تن پرور است　　کشتۂ فحشاء ہلاک منکر است

تا عصائے لا الہ آری بدست　　ہر طلسم خوف را خواہی شکست

ہرکہ حق باشد چو جاں اندر تنش　　خم نگردد پیش باطل گردنش

ہرکہ در اقلیم لا آباد شد　　فارغ از بند زن و اولاد شد (۱۴)

اطاعت اور ضبط نفس کے مراحل سے گذرنے کے بعد خودی میں اس قدر پختگی آجاتی ہے کہ وہ باطل کے سامنے گردن خم نہیں کرتی اور دنیاوی الجھنوں سے ماورا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد تیسرا اور آخری مرحلہ آتا ہے۔

نیابت الہی:

تربیت خودی کا تیسرا اور آخری مرحلہ نیابت الہی ہے۔ اطاعت آئین اور ضبط نفس کے نتیجے میں انسان کی خودی مستحکم ہو جاتی ہے تو اس کو نیابت الہی کا مقام حاصل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جس پر فائز ہونے والے کو علامہ اقبال نے نائب حق، مرد فقیر، قلندر، مرد حر، مرد مؤمن، عبدہ، سوار اشہب دوراں، فروغ دیدۂ امکان اور اس طرح کے دوسرے جلیل القدر خطابات سے یاد کیا ہے۔ یہ تمام اصطلاحات ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں، اسی لئے اقبال نے ایک ہی قسم کے اوصاف کو ان سب کے ساتھ منسوب کیا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

غلامی کیا ہے ؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حر کی آنکھ ہے بینا (۱۰)

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں خیر و شر کا معیار صرف مردان حق ہیں۔ مرد حق یا مرد حر جس کو زیبا (خیر) قرار دے، وہی زیبا ہو سکتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر نائب حق کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولی صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز (۱۶)

مرد مومن جب نیابت حق کے مرتبہ پر فائز ہوتا ہے تو اس کے نفس میں فطرت کی تمام قوتیں مرتکز ہو جاتی ہیں۔ اس میں تسخیر کائنات کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں؛ جن کی وجہ سے وہ خود کو اس جلیل القدر مرتبہ کا اہل ثابت کر دیتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ افکار کی دنیا میں زلزلہ پیدا کر دے اور تقدیروں میں انقلاب برپا کر دے۔

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۱۷)

"بال جبریل" میں ایک جگہ اقبال نے اپنی کچھ صفات بیان کی ہیں۔ اس سلسلہ میں متعلقہ اشعار پر نظر ڈالنے سے وہ بیشتر صفات سامنے آجاتی ہیں جو اقبال ایک مرد فقیر میں دیکھنا چاہتے ہیں:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق نے ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین وحق اندیش خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند
ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند
پر سوز و نظر باز و نکو بین وکم آزار آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند
ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوق شکر خند(۸۱)

مرد حق کے یہی وہ اوصاف ہیں جن کی وجہ سے ان اوصاف کا حامل اقبال کے لئے ''آئیڈیل'' کی حیثیت رکھتا ہے۔ مرد حق (فقیر) زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہوتا ہے، عناصر کائنات پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے، وہ روح کائنات کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، اس کا وجود دنیا میں خدا تعالی کا سایۂ رحمت ہوتا ہے، وہ دنیا میں خدا کے احکام کو نافذ کرتا ہے، اس میں یہ تاثیر پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کی صحبت سے ہر ناقص کامل اور ہر خام پختہ ہو جاتا ہے، وہ اپنے عمل سے زندگی میں انقلاب برپا کرتا ہے، وہ لوگوں کے فکر وعمل کی اصلاح کرتا ہے، اور اس طرح ایک نئی دنیا کی طرح ڈالتا ہے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا (۱۹)

(۵)

جب کوئی فرد یا کسی قوم کے متعدد افراد مذکورہ تین مراحل سے گزر کر درجۂ فقر پر فائز ہوتے ہیں تو انسانی تہذیب و تمدن اور انسانی معاشرہ پر ان کے بہت سے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ ان اثرات کو ہم فقر کے خارجی مظاہر کہہ سکتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ فقر کے اثرات خود فقیر کی انفرادی زندگی پر کیا ہوتے ہیں اور اس کو کیا کیا خصوصیات عطا کی جاتی ہیں :

. . . . اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مؤمن یا خالد جانباز ہے یا حیدر کرار (۲۰)

جب مؤمن کو فقر کی دولت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ خالد و حیدر کی طرح خاشاک غیر اللہ کو شعلۂ بے کر پھونک ڈالتا ہے۔ صاحب فقر کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ملوکیت اور استبداد کے ساتھ کبھی بھی صلح نہیں کر سکتا۔ حضرت عمر، علی، ابوذر، سلمان فارسی، حضرت حسین، خالد (رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ) اور ان کے علاوہ جن جن بزرگوں کو اقبال نے تصور فقر کے سلسلہ میں بطور نمونہ اور مثال پیش کیا ہے ان سب میں یہ خصوصیت بدرجۂ اتم موجود ہے کہ وہ ملوکیت اور استبداد کے خلاف مدت العمر جہاد کرتے رہے۔ فقر کا سب سے اولین تقاضا یہی ہے کہ دنیا سے قیصریت اور کسرویت کا خاتمہ ہو۔

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاک قیصر و کسری (۲۱)

صاحب فقر اپنی فطرت کے اعتبار سے مجبور ہوتا ہے کہ سلاطین باطل کا مردانہ وار مقابلہ کرے اور سچ تو یہ ہے کہ فقیر کی ہیبت ہی سلاطین کو جھکا دینے کے لئے کافی ہوتی ہے:

یقیں پیدا کر اے ناداں یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری (۲۲)

فقر اور سکون میں بعد المشرقین ہے۔ فقیر اپنے مقصد کے حصول کے لئے سراپا جد و جہد ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف اپنی خودی کی تمام مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر کائنات میں غلغلہ ڈال دینا چاہتا ہے بلکہ یہ مقصد بھی اس کے پیش نظر رہتا ہے کہ ان تمام لوگوں کو طوفانوں سے آشنا کر دے جو ہنوز "سبک ساران ساحلہا" ہیں

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات　　تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

طرح نو می افگند اندر ضمیر کائنات　　نالہ ہا کز سینہ اہل نیاز آید بروں (۲۳)

ایک جگہ اپنے بارے میں پیشین گوئی کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

پس از من شعر من خوانند و دریا بند و می گویند

جہانے را دگرگوں کرد یک مرد خود آگا ہے (۲۴)

فقر فقیر کے اندر بے پناہ روحانی قوت و شجاعت پیدا کر دیتا ہے۔ یہی وہ قوت و شجاعت ہے جس کی بدولت مؤمن کائنات کو مسخر کرنے اور حدود زمان و مکان سے بالا تر ہو جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر اس میں خداوندی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات　　بندہ از تاثیر او مولا صفات (۲۵)

ہستی او بے جہات اندر جہات　　او حریم و در طوافش کائنات

یہ قوت و شجاعت اور روحانی ترقی کی یہ خواہش مؤمن کو اسقدر بلند حوصلہ بنا دیتی ہے کہ جبریل و میکائیل کے اوصاف تک اس کی نظر میں نہیں جچتے۔ وہ ان سب سے بڑھ کر کسی شے کی تلاش میں سرگرداں رھتا ہے۔

در دشت جنون من جبریل زبون صیدے　　یزداں بکمند آور اے ھمت مردانہ (۲۶)

سب سے بڑی خصوصیت جو صاحب فقر کو نصیب ھوتی ہے وہ شان استغناء ہے۔ فقیر جو کائنات کو مسخر کر کے حدود زمان و مکان سے ماورا ھو جاتا ہے وہ کائنات یا زمان و مکان کا محتاج کیونکر ھو سکتا ہے۔ وہ صرف خدا پر نظر رکھتا ہے اور خدا ھی سے مدد و اعانت کا طالب ھوتا ہے۔

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولی صفات

ھر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز (۲۷)

خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں غلامی میں

زرہ کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغناء (۲۸)

یہی وجہ ہے کہ جس قوم میں شان فقر پیدا ہو جائے وہ نہ کائنات میں کسی کی محکوم ہو سکتی ہے نہ ذلیل و خوار ہو سکتی ہے

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم
عشق ہو جس کا صبور فقر ہو جس کا غیور(۲۹)

فقیر چونکہ کائنات میں خدا کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے اس لئے اس میں خدائی صفات نہایت شدت سے جلوہ گر ہوتی ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر خدا وندی صفات کو مرد حر سے منسوب کیا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمران بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است — ہستی او ظل اسم اعظم است
فطرتش معمور و می خواہد نمود — عالم دیگر بیارد در وجود
چوں عنان گیرد بدست آں شہسوار — تیز تر گردد سمند روزگار (۳۰)

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلمان — مؤمن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الہی (۳۱)

عبدہ صورت گر تقدیر ہا — اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبد دیگر عبدہ چیزے دگر — ما سراپا انتظار او منتظر
عبد دہر است و دہر از عبدہ است — ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بو است
عبدہ با ابتدا بے انتہاء است — عبدہ را صبح و شام ما کجا است
کس ز سر عبدہ آگہ نیست — عبدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ — فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ
عبدہ چند و چگون کائنات — عبدہ راز درون کائنات (۳۲)

جاوید نامہ ہی میں ایک دوسرے مقام پر اقبال مرد حق کے اوصاف بیان کرتے ہیں۔ جوش بیان ملاحظہ ہو:

مرد حق از آسمان افتد چو برق　　هیزم او شہر و دشت غرب و شرق
ما ہنوز اندر ظلام کائنات　　او شریک اہتمام کائنات
او کلیم و او مسیح و او خلیل　　او محمد او کتاب او جبرئیل
آفتاب کائنات اہل دل　　از شعاع او حیات اہل دل
اول اندر نار خود سوزد ترا　　باز سلطانی بیاموزد ترا (۳۳)

اقبال کی رائے میں مرد حق (فقیر) مقصد تخلیق کائنات ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے۔ اگر کائنات کو محفل کہا جائے تو مرد حق گرمی محفل ہے۔ کہتے ہیں:

نقطۂ پرکار حق مرد خدا کا یقیں　　اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ　　حلقۂ آفاق میں گرمئی محفل ہے وہ (۳۴)

فقر کی برکات جلیلہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ صاحب فقر کو کائنات کا حکمران بنا دیتا ہے۔ فقر کی بدولت صاحب فقر پر جہانگیری کے پوشیدہ اسرار کھل جاتے ہیں۔ بنجر زمین کی مٹی میں اکسیر کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری　　اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری　　اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری
اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری　　میراث مسلمانی سر مایۂ شبیری (۳۵)

فقر بر کر و بیاں شبخون زند　　بر نوامیس جہاں شبخون زند
با سلاطین در فتد مرد فقیر　　از شکوہ بوریا لرزد سریر
از جنوں می افگند ہوئے بشہر　　وا رہاند خلق را از جبر و قہر
قلب او را قوت از جذب و سلوک　　پیش سلطان نعرۂ او لاملوک (۳۶)

فقر جہاں افراد کی زندگی میں خداوندی صفات پیدا کرتا ہے اور ان کو حلقۂ آفاق میں گرمی محفل کا رتبہ عطا کرتا ہے وہاں وہ اجتماع انسانی پر بھی

گہرے اثرات چھوڑتا ہے۔ اقبال نے متعدد مقامات پر صدر اسلام کے اسلامی معاشرہ کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ اگر کسی معاشرہ کے بیشتر افراد کو فقر کی دولت میسر آجائے تو اس معاشرہ میں بھی وہ تمام اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اپنے زمانے کے کئی ایک حکمرانوں کو اقبال نے اس فقیری معاشرہ کے قیام کی دعوت دی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم نے قائم کیا تھا۔ کہتے ہیں:

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند　　در شہنشاهی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند　　مثل سلمان رض در مدائن بودہ اند
حکمرانے بود و سامانے نداشت　　دست او جز تیغ و قرآنے نداشت
ہر کہ عشق مصطفیٰ ص سامان اوست　　بحر و بر در گوشۂ داماں اوست (۳۷)

اپنی مشہور نظم ''مسجد قرطبہ'' میں اسلامی حکومت اور فقر کے باہمی تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آہ وہ مردان حق وہ عربی شہ سوار　　حامل ''خلق عظیم''، صاحب صدق ویقیں
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمز غریب　　سلطنت اهل دل فقر ہے شاهی نہیں (۳۸)

حکومت الہیہ اسی وقت صحیح معنی میں حکومت الہیہ ہو سکتی ہے جب اس کی بنیادیں فقر کے اصول پر قائم ہوں جیسے ہی فقر ریاست کے محرک کی حیثیت سے ختم ہوگا ریاست بھی اپنی آب و تاب سے محروم ہو جائے گی:

خوشا روزے کہ خود را باز گیری　　ہمیں فقر است کو بخشد امیری
خلافت، فقر با تاج و سریر است　　زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا مدہ از دست ایں فقر　　کہ بے او بادشاهی زود میراست (۳۹)

(۶)

فقر کی تشریح و توضیح میں اقبال نے اس قدر لکھا ہے کہ اس کا احاطہ

کرنا آسان نہیں۔ نہ یہ مختصر مضمون فقر کے گونا گوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرنے کا متحمل ہو سکتا ہے۔ یہاں اقبال کی تحریر کا ایک اقتباس جس میں انھوں نے نثر میں بندۂ مومن کا مختصر مگر جامع تعارف پیش کیا ہے دیا جاتا ہے۔ اس تحریر سے اجمالاً ان تمام پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جن کو اقبال نے بندۂ مومن کی تعریف و توصیف میں اپنے دواوین میں واضح کیا ہے:

"مسلم وہ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کر سکے، یہ ایک قوت نورانیہ ہے جو جامع ہے جواہر موسویت اور ابراھیمیت کی، آگ اسے چھو جائے تو برد و سلام بن جائے، پانی اس کی ہیبت سے خشک ہو جائے، آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ھستیاں اس میں سمائی ھیں، پانی آگ کو جذب کر لیتا ہے، عدم بود کو کھا جاتا ہے، پستی بلندی میں سما جاتی ہے۔ مگر جو قوت جامع اضداد ھو اور محلل تمام تناقضات کی ھو اسے کون جذب کرے، مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوت حیات و موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے۔ شاید نضیر نام ایک شخص تھا، پہلے حضور علیہ الصلاۃ و السلام کو سخت ایذا دیتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب حضورؐ شہر میں داخل ہوئے تو ایک مجمع عام میں آپؐ نے علی مرتضی رضؓ کو حکم دیا کہ اس کی گردن اڑادو۔ ذوالفقار حیدری نے ایک آن میں اس کمبخت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کی لاش خاک و خون میں تڑپ رھی تھی۔ لیکن وہ ھستی جس کی آنکھوں میں دو شیزہ لڑکیوں سے بھی زیادہ حیا تھی جس کا قلب تأثرات لطیفہ کا سر چشمہ تھا اس درد انگیز منظر سے مطلق متأثر نہ ھوئی۔ نضیر کی بیٹی نے باپ کے قتل کی خبر سنی تو نوحہ و فریاد کرتی اور باپ کی جدائی میں درد انگیز اشعار پڑھتی ھوئی دربار نبوی میں حاضر ھوئی۔ اللہ اکبر! اشعار سنے تو حضورؐ اس قدر متأثر ھوئے کہ اس لڑکی کے ساتھ مل کر رونے لگے۔ یہاں تک کہ جوش ھمدردی نے اس سب سے زیادہ ضبط کرنے والے انسان کے سینے سے ایک آہ سرد نکلوا کر چھوڑی۔ پھر

نضیر کی تڑپتی ہوئی لاش کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ فعل محمد رسول اللہ کا ہے اور اپنی روتی ہوئی آنکھ پر انگلی رکھ کر کہا یہ فعل محمد ابن عبداللہ کا ہے۔ پھر حکم دیا کہ نضیر کے بعد کوئی شخص مکہ میں قتل نہ کیا جائے

غرض کہ اسی طرح مسلم حنیف جذبات متناقض یعنی قہر و محبت اپنے قلب کی گرمی سے تحلیل کرتا ہے اور اس کا دائرہ اثر اخلاقی تناقضات تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام طبعی تناقضات پر بھی حاوی ہے۔ پھر مسلم جو حامل ہے محدثیت کا وارث ہے، موسویت کا اور ابراھیمیت کا کیونکر کسی شئے میں جذب ہو سکتا ہے۔ البتہ اس زمان و مکان کی مقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے۔ اور اس کی قوت جاذبہ ذوقی اور فطری نہیں، بلکہ مستعار ہے ایک کف پا سے جس نے اس ریگستان کے چمکتے ذروں کو کبھی پامال کیا تھا،، ۔ (۴۰)

حواشی

۱) امام راغب الاصفہانی : المفردات فی غریب القرآن ' قاہرہ ۱۹۶۱ صفحہ ۳۸۳

۲) ابو حامد محمد الغزالی : احیاء علوم الدین ' قاہرہ ۱۹۳۹ جلد چہارم ص ۱۸۶

۳) حوالہ ما قبل

۴) شرح مثنوی پس چہ باید کرد از یوسف سلیم چشتی ' شرح باب " فقر "

۵) جاوید نامہ طبع پنجم ۱۹۶۳ 'ص ۸۹

۶) بال جبریل ' طبع پانز دھم ۱۹۶۶ ص ۶۴

۷) جاوید نامہ ' ص ۲۳۲

۸) مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ' طبع چہارم ' ۱۹۵۸ ص ۲۵ ' ۲۶

۹) مثنوی اسرار و رموز ، طبع ھفتم ۱۹۶۶ 'ص ۱۲ ' ۱۳ ، ۱۴

۱۰) حوالہ ما قبل ' ص ۴۴ - ان مراحل سہ گانہ کی تفصیل اسی کتاب کے ص ۴۴ تا ۵۲ پر بیان ہوئی ہے

۱۱) حوالہ ما قبل ' ص ۳۵

۱۲) حوالہ ما قبل ' ص ۳۶

۱۳) حوالہ ما قبل ' ص ۳۶

۱۴) حوالہ ما قبل ، ص ۷۴

۱۵) بال جبریل ، ص ۴۰

۱۶) حوالہ ما قبل ، ص ۱۳۲

۱۷) بانگ درا ، طبع بست و چہارم ، ۱۹۶۶ ، ص ۳۰۹

۱۸) بال جبریل ، ص ۳۴ - ۳۵

۱۹) حوالہ ما قبل ص ۳۷

۲۰) ضرب کلیم ، طبع دوازدہم ، ۱۹۶۵ ، ص ۲۱

۲۱) بال جبریل ، ص ۳۸

۲۲) حوالہ ما قبل ، ص ۸۷

۲۳) زبور عجم ، طبع ششم ، ۱۹۵۸ ، ص ۱۰۳

۲۴) حوالہ ما قبل ، ص ۱۴۳

۲۵) مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ، ص ۲۶

۲۶) پیام مشرق ، طبع دہم ۱۹۶۳ ، ص ۱۹۸

۲۷) بال جبریل ، ص ۱۳۲

۲۸) حوالہ ما قبل ، ص ۳۸

۲۹) ضرب کلیم ، ص ۴۸

۳۰) مثنوی اسرار و رموز ، ص ۴۹ ، ۵۰

۳۱) بال جبریل ، ص ۵۵

۳۲) جاوید نامہ ، ص ۱۵۰

۳۳) جاوید نامہ ، ص ۲۴۴

۳۴) بال جبریل ، ص ۱۳۲

۳۵) حوالہ ما قبل ص ۲۱۳

۳۶) مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ، ص ۲۳ ، ۲۴

۳۷) پیام مشرق ، ص ۸

۳۸) بال جبریل ، ص ۱۳۳

۳۹) ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، ۱۹۶۴ ، ص ۱۵۶ و ص ۱۱۰

۴۰) اقبال نامہ ، مجموعہ مکاتب اقبال ، مرتبہ شیخ عطاءاللہ ، مطبوعہ لاہور ، تاریخ طباعت درج نہیں ۔ جلد اول صفحات ۱۳ - ۱۵ ، مکتوب بنام مولانا غلام قادر گرامی ۔ یاد رہے کہ یہ مکتوب ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا تھا ۔

اخبار و افکار

وقائع نگار

۲ مئی ۷۲ء - ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی نے شام ہمدرد کی پندرہ روزہ تقریب میں "احترام شعائر اللہ" کے موضوع پر ایک بصیرت افروز مقالہ پڑھا - یہ تقریب ہوٹل انٹر کانٹیننٹل راولپنڈی میں منعقد ہوئی - مولانا عبدالقدوس ہاشمی رکن ادارہ تحقیقات اسلامی نے صدارت کے فرائض انجام دیئے -

ڈاکٹر معصومی نے تقریر کے ابتدائی حصے میں عہد حاضر میں مسلمانوں کی زبوں حالی کے اسباب کا جائزہ پیش کیا پھر موضوع کے ہر پہلو پر بالتفصیل روشنی ڈالی - انہوں نے شعائر اللہ کی وضاحت کرتے ہوئے مناسک حج کا خصوصیت سے ذکر کیا اور بتایا کہ اسلام میں ہر وہ بات شعائر اللہ میں داخل ہے جو خدائے وحدہ لا شریک کے ساتھ انسان کے حقیقی تعلق کی نشاندہی کرنیوالی ہو، اس کا تعلق عبادات سے ہو معاملات سے یا اخلاق سے - "شعائر" اللہ تعالے کے ساتھ بندوں کے تعلق کا رخ متعین کرتے ہیں اور بندوں کے سامنے خدا کی ہستی کی نشاندہی کرتے ہیں -

مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے اپنے خطبہ صدارت میں موضوع پر اظہارخیال کرتے ہوئے کہا شعائر عربی کا لفظ اور جمع کا صیغہ ہے - اس کے معنی ہیں قابل دید اور محسوس نشانات جو کوئی نہ کوئی خصوصیت رکھتے ہوں - شعائر اللہ کے معنی ہوئے ایسے واضح، محسوس اور مخصوص نشانات جن سے خالق کائنات

کی یاد آجائے اور جنہیں دیکھ کر ایک آدمی غفلت سے چونک پڑے۔ احترام شعائر اللہ کا دنیوی فائدہ حصول تقوی ہے اور اخروی فائدے کا تو اندازہ ھی نہیں لگایا جا سکتا ۔ کس قدر غافل ہے وہ شخص جو مسجد کا احترام نہ کرے اور اسے مسجد دیکھ کر بھی خدا کی یاد نہ آئے ۔ اور کیسا بے حس ہے وہ شخص جسے قبر دیکھ کر بھی کل من علیھا فان و یبقی وجہ ربك ذوالجلال و الاکرام کی صداقت کا یقین نہ ہو ۔ ہمیں چاھئے کہ ہم ایسی ہر علامت کا احترام کریں جو ہم میں خدا کی یاد پیدا کرتی ہو اور ہمیں تقویٰ کی طرف متوجہ کرتی ہو ۔

---

۴ مئی ۱۹۷۲ء : یوگنڈا سے ایک وفد خیر سگالی کے دورے پر ان دنوں پاکستان آیا ہوا ہے ۔ وفد کے رکن میجر شیخ خمیس صفی ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے ۔ انہوں نے ڈائرکٹر سے ادارے کی تاسیس اور کارگذاری کے متعلق گفتگو کی ۔ رفقاء سے الگ الگ ان کے کمروں میں جا کر ملاقات کی اور ان کے کام کی نوعیت پر تفصیلی بات چیت کی ۔ بعد ازاں کتب خانے کا معائنہ کیا ۔ میجر خمیس مجلس اعلیٰ شئون اسلامی یوگنڈا کے رکن ھیں ۔ وہ یوگنڈا میں تحقیقات اسلامی کا ادارہ قائم کرنا چاھتے ھیں ۔ اور وھاں کے تعلیمی اداروں میں اسلامیات کو رائج کرنا چاھتے ھیں ۔ ان کے دورے کا مقصد اس سلسلے میں پاکستان کے اھل علم سے تبادلہ خیال کرنا ہے ۔

۱۱۱۱

تعارف و تبصرہ

گوشه‌ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران تالیف : چند محققین

ناشر : وزارت علوم و آموزش عالی ایران صفحات : ۲۳۸

یہ کتاب اکتوبر سنہ ۱۹۷۱ء میں انعقاد یافتہ ایرانی شاهنشاهیت کے ڈھائی ہزار سالہ جشن کے موقع پر شائع ہوئی ہے۔ یہ ایرانی محققین کے نو مضامین کا مجموعہ ہے جن میں ڈاکٹر سید حسین نصر اور ڈاکٹر مہدی محقق جیسے بلند پایہ استاد شامل ہیں۔ ان میں ڈاکٹر حسین نصر ، ڈاکٹر محمود نجم آبادی ، ڈاکٹر منو چہر ستودہ ، جناب محمد علی امام شوشتری ، ڈاکٹر جعفر محجوب ، ڈاکٹر مہدی محقق ، ڈاکٹر زریاب خوئی ، جناب پرویز شہریاری اور ڈاکٹر برکشلی نے بالترتیب فلسفہ، طبی علوم، جغرافیائے ریاضی ، جہاز رانی ، ادب ، اسلامی کلام ، تاریخ ، ریاضیات اور موسیقی میں ایرانیوں کے کارناموں پر نہایت فاضلانہ انداز میں بحث کی ہے اور ہر فاضل مقالہ نگار نے اس موضوع پر تقریباً تمام اہم کتابوں سے استفادہ کر کے مقالہ لکھا ہے۔ البتہ بعض مقالہ نگاروں نے ان جملہ کتابوں کے نام دئے ہیں جن کو انہوں نے اپنے مقالہ کی تالیف میں بطور مآخذ و منابع استعمال کیا ہے جیسا کہ ڈاکٹر نصر نے مقالہ کے آخر میں ایسی نو، ڈاکٹر نجم آبادی نے تین (بنیادی) ، ڈاکٹر ستودہ نے دو (بنیادی) ، جناب شوشتری نے ستر ، ڈاکٹر محقق نے ایک سو نو کتابوں کے نام دئے ہیں ، جب کہ ڈاکٹر جعفر محجب ، ڈاکٹر زر یاب خوئی ، جناب پرویز شہر یاری اور ڈاکٹر برکشلی نے اپنے مآخذ کے نام نہیں دئے ہیں۔ ان میں سے ہر موضوع ایک مستقل اور مفصل کتاب کا متقاضی ہے۔

مولفین کے ناموں کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے چھ تہران یونیورسٹی کے ان شعبوں کے استاد ہیں جن موضوعات پر انہوں نے ان مقالات میں

قلم فرسائی کی ہے۔ مقالہ کے مطالعہ سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ان کے باقی تین مقالہ نگار بھی اپنے اپنے فن کے ماہر اور متخصص ہیں۔

اس کتاب کے سبب تالیف کے متعلق اس کے فاضل مرتب جناب حسین کاظم زادہ ”پیش گفتار“ میں لکھتے ہیں کہ گذشتہ دو سو سال میں عالمی تاریخی تغیرات اور انسانی تمدن و تہذیب میں مختلف قوموں کے کارناموں پر متعدد کتابیں تالیف کی گئی ہیں۔ ان کتابوں کے مولفین عام طور پر مغرب کے سائنس دان اور ادبا ہیں۔ چنانچہ انھوں نے بیشتر کتابوں میں اول یونان اور دوسرے روم کو تمام دنیا کے علوم کا بانی قرار دیا ہے اور کچھ قدیم مشرقی اقوام کا جیسے سومریوں اور مصریوں اور بابلیوں کا ذکر صرف افسانوی انداز میں کیا ہے اور آگے بڑھ گئے ہیں، اور اکثر ہندوستان، چین اور ایران جیسے ممالک اور انسانی تہذیب و تمدن میں ان کے کار ناموں کے متعلق بہت کم بحث کی ہے۔ ان میں سے بیشتر کتابوں میں ساتویں صدی عیسوی سے سترھویں صدی عیسوی تک اسلامی ممالک کی تخلیقات کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس قدر ناکافی اور معمولی ہے کہ اس کو صرف اتفاقی امر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً پیر روسو کی کتاب ”تاریخ عاوم“ میں جو ۷۷۲ صفحات پر مشتمل ہے اور جس میں دس صدیوں کے کار ناموں پر بحث کی گئی ہے، اسلامی تمدن کے بارے میں جس کو انسانی تہذیب میں زبردست مقام حاصل ہے، صرف پانچ صفحے ملتے ہیں اور اگر ان میں سومر اور بابل پر لکھے ہوئے بیس صفحے بھی جمع کر لئے جائیں تو معلوم ہوگا کہ انسانی تہذیب میں مشرق کے حصے پر ۷۷۲ صفحات میں سے صرف ۲۵ صفحات میں بحث کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب بغیر تعصب کے نہیں ہوا ہے۔ سر زمین مغرب کے لوگ جن کو جدید دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدانوں میں سر زمین مشرق کے لوگوں پر فوقیت حاصل ہے کوشش کر رہے ہیں کہ انسانی زندگی کی طویل تاریخ میں جتنی اختراعات و تخلیقات ہوئی ہیں ان کو صرف اپنی تخلیقی قوت کا نتیجہ بتائیں۔ لہذا ان حالات میں سر زمین

مشرق کے لوگوں کو بیدار ہونا چاہئے اور اپنی تخلیقی قوتوں کو اجاگر کرنے کے لئے اپنی گذشتہ تخلیقات کی طرف توجہ دینی چاہئے، تاکہ ان میں مغربی لوگوں کے مقابلہ میں احساس کمتری پیدا نہ ہو، بلکہ وہ ایک تابناک مستقبل کی تعمیر کے لئے اپنے شاندار ماضی سے خود اعتمادی اور الہام حاصل کریں۔ چنانچہ موجودہ کتاب میں ایران کے بعض فاضل فرزندوں جیسے رازی، فارابی، بوعلی سینا، خوارزمی، خیام، بیرونی، خواجہ نصیر طوسی وغیرہ کے ان کارناموں پر بغیر تعصب کے بحث کی گئی ہے تاکہ ہم لوگ موجودہ جمود سے نجات حاصل کر کے ان کے درخشان کارناموں سے ایک روشن مستقبل کی تعمیر کر سکیں۔

فاضل مقالہ نگاروں نے نہایت محنت و کاوش سے اپنے مقالات لکھے ہیں۔ جو لوگ انسانی تہذیب و تمدن میں ایرانیوں کے کارناموں پر محققانہ اور دقیق مطالعہ کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے اس کتاب کا مطالعہ نہایت مفید اور ضروری ہے۔ امید ہے کہ ہمارے ملک کے ناشر حضرات اس کتاب کا اردو میں جلد ترجمہ کرانے کی کوشش کریں گے، جو واقعۃً اردو دان حضرات کے لئے علمی خزانوں میں ایک گراں بہا اضافہ ہوگا۔

ہم ایران کی وزارت علوم و آموزش علمی اور اس کتاب کے جملہ مقالہ نگاروں اور فاضل مرتب کو مبارک باد کا مستحق سمجھتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ ان موضوعات پر جلد مکمل و مفصل کتابیں تالیف و نشر کر کے، ان مقالوں نے قارئین میں جو احساس تشنگی اور "ھل من مزید" کا مطالبہ پیدا کیا ہے، اس کی تسکین کریں گے۔

سید علی رضا نقوی

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History (انگریزی) از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) از پروفیسر جارج این آتیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی) از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) از *Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura*	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی) ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۱۰/۰۰
ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
ایضا حصہ سوم ایضا ایضا	-	۱۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولاناعبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) ازکمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۷/۵۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۰/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبیدکی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضا ایضا حصہ دوم ایضا ایضا	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۰/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰

۲ - کتب زیر طباعت

کتاب	مصنف
A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce	از کے - این احمد
The Political Thought of Ibn Taymiyah	از قمرالدین خاں
مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم	از تنزیل الرحمن
Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey	از محمد رشید فیروز
نظام زکواۃ اور جدید معاشی مسائل	از محمد یوسف گورایہ

Regd. No. P. 14 June 1972

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ ' جون ' ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ		
	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/- روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماھنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۶۰/- پیسے ۷-۱/۲ نئے پنس ۲۰/- سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں' ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے' جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے' جملہ بکسیلرز اور پبلیشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے -

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳-۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں' مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں' مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز' پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیاجائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)